ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS 78

BERNARD GOSSE

ISAÏE 13,1–14,23

DANS LA TRADITION LITTÉRAIRE DU LIVRE D'ISAÏE ET DANS LA TRADITION DES ORACLES CONTRE LES NATIONS

Etude de la transformation du genre littéraire des oracles contre les nations sous l'influence de l'impérialisme de Babylone, avec une ouverture sur la pré-apocalyptique. Les traditions isaïennes antérieures sur l'impérialisme de l'Assyrie sont prises en compte. Notre texte doit être situé après l'avènement de Darius.

UNIVERSITÄTSVERLAG FREIBURG SCHWEIZ
VANDENHOECK & RUPRECHT GÖTTINGEN
1988

CIP-Titelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Gosse, Bernard:

Isaïe 13,1 [dreizehn eins] - 14,23: dans la tradition littéraire du livre d'Isaïe et dans la tradition des oracles contre les nations/Bernard Gosse. - Freiburg, Schweiz: Univ.-Verl.; Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht, 1988.

(Orbis biblicus et orientalis; 78)
ISBN 3-7278-0559-5 (Univ.-Verl.) Gb.
ISBN 3-525-53707-7 (Vandenhoeck & Ruprecht) Gb.
NE: GT

Paulusdruckerei Freiburg Schweiz

ISBN 3-7278-559-5 (Universitätsverlag)
ISBN 3-525-53707-7 (Vandenhoeck & Ruprecht)

TABLE DES MATIERES

AVANT-PROPOS

Cette monographie se propose de situer Isaïe 13,1-14,23 non seulement dans la tradition littéraire du livre, ce qui va de soi, mais aussi dans le cadre plus vaste de la tradition des oracles contre les nations.

Ce livre, venant après l'étude de Seth Erlandsson sur le même ensemble littéraire : *The Burden of Babylon A Study of Isaiah 13,2-14,23,* paru en Suède en 1970, permet de comparer non seulement les résultats obtenus par les deux auteurs, mais aussi les méthodes employées de part et d'autre.

Erlandsson se propose de déterminer si l'oracle contre Babylone situé dans le livre d'Isaïe est un corps étranger dans son contexte actuel. Il aboutit à la conclusion que cet oracle ne doit pas être considéré comme une interpolation, mais qu'il a été occasionné par l'occupation assyrienne de 701 av. J.-C. Erlandsson parvient à ce résultat en étudiant spécialement le contexte, à savoir les liens littéraires existant avec les chapitres authentiques d'Isaïe 5; 10; et 30, qui sont repris par les chapitres 13 et 14. L'auteur scandinave ne se soucie guère de situer Is. 13,1-14,23 dans la tradition des oracles contre les nations. Il effectue seulement une comparaison entre nos chapitres et les oracles contre Babylone de Jer. 50-51. Il conclut, comme le font beaucoup d'auteurs, à une dépendance littéraire de l'oracle jérémien, soulignant la différence considérable existant entre les deux prophéties contre Babylone. Dans les chapitres d'Isaïe l'oracle isaïen d'époque assyrienne aurait été adapté à l'époque chaldéenne.

En situant les chapitres 13-14 d'Isaïe dans la tradition des oracles contre les nations, B. Gosse a le mérite d'ouvrir de larges perspectives car s'il entend avant tout mettre en évidence des filiations littéraires, il veut étudier l'évolution de la signification et de l'utilisation des oracles contre les nations. Dans ce but, sont notamment marquées les relations littéraires entre les chapitres 13-14 d'Isaïe et le recueil d'Ez. 25-32. Babylone qui précipitait les autres nations dans la fosse (Ez. 32) descend à son tour dans le shéol (Is. 14). Le thème du grand arbre abattu symbolisant l'Egypte en Ez. 32 est repris à propos de Babylone en Is. 14. L'oracle d'Ezéchiel contre Tyr (chapitre 28), où est stigmatisé l'hybris du roi tyrien qui a voulu se faire l'égal d'un dieu, a influencé littérairement la description des prétentions orgueilleuses du roi de Babylone (Is. 14). Dans le recueil d'Ezéchiel, les oracles contre l'Egypte et contre Tyr cherchaient à dissuader Israël de s'appuyer sur l'Egypte en lui offrant en exemple la résistance qu'opposait Tyr à l'égard de Babylone. Ainsi, précise B. Gosse, les oracles contre Tyr ne sont destinés qu'indirectement à Israël. Quant à Babylone, elle est présentée comme l'instrument de Dieu.

En Is. 14, par contre, c'est de tout autre chose qu'il s'agit, puisque les attaques sont dirigées cette fois contre Babylone.

Les problèmes de filiation littéraire, souvent complexes, mis en évidence par l'auteur ont souligné notamment deux procédés littéraires : celui du retournement de certains oracles qui, d'abord destinés à Israël, sont retournés contre Babylone, et celui de l'interchangeabilité de prophéties prononcées en premier lieu contre tel ou tel ennemi particulier d'Israël et appliquées finalement à Babylone; mais comment expliquer de tels procédés ? Nous croyons que le fait de détourner d'Israël les malédictions formulées contre lui et de les reporter dans les mêmes termes contre un ennemi, ici Babylone, relève de conceptions quasi magiques sur la puissante efficacité de l'oracle de malédiction, non seulement comme parole mais comme écrit. La vision du rouleau volant du prophète Zacharie montre que du temps de Darius, époque où précisément B. Gosse situe la composition d'Is. 13-14, il existait de telles conceptions en Israël. L'ange interprète explique ainsi la vision du rouleau volant inscrit des deux côtés : "C'est la malédiction qui survient sur toute l'étendue du pays : suivant l'une des faces tout voleur sera balayé d'ici; suivant l'autre tout jureur sera balayé d'ici" (Zac. 5,3). Dans ces perspectives, il fallait donc détourner ailleurs et à tout prix un oracle de malédiction porté contre Israël, et cela dans les mêmes termes; seul devait changer le nom du destinataire.

Quant à l'interchangeabilité des paroles prononcées contre les nations ennemies d'Israël, elle offre une comparaison intéressante avec les textes d'exécration égyptiens inscrits, soit sur des bols, soit sur des figurines représentant les captifs ennemis de l'Egypte. G. Posener a pu écrire : "Il est certain à présent que les scribes chargés de préparer le texte des statuettes ou des vases utilisaient des rédactions antérieures qu'ils rajeunissaient et mettaient à jour. Les procédés employés étaient la substitution et l'addition". Il poursuit : "Un exemple intéressant de la première est fourni par le répertoire des princes nubiens, où il semble que dans certains cas, les noms des chefs écrits sur les vases aient été remplacés par ceux de leurs fils et successeurs sur les figurines.[1]

L'interchangeabilité des oracles prononcés contre les peuples païens ennemis d'Israël montre, qu'aux yeux des auteurs sacrés :

1° les ennemis d'Israël se valaient tous puisqu'on pouvait appliquer à la puissance ennemie du moment ce que le prophète avait annoncé d'un autre peuple;

2° les prophéties de malheur non réalisées pour tel ou tel peuple devaient finalement trouver leur accomplissement, et pour le cas présent d'Is. 13-14, en Babylone en qui culminait tout le Mal;

3° enfin, à travers des noms particuliers de nations telles Assur, Edom ou Babylone, c'est toujours l'Ennemi qui est visé, ce qui annonçait déjà la personnification du Mal de l'Apocalyptique.

(1) Cf. G. Posener, Princes et pays d'Asie et de Nubie. Textes hiératiques sur des figurines d'envoûtement du Moyen Empire, Bruxelles, 1940, pp. 24-25.

Au terme de ces réflexions, une interrogation s'impose à l'histoire des "Oracles contre les nations" que les auteurs bibliques réalisent, actualisent ou complètent au cours des temps. Dans quelles mesures peut-on se fier aux descriptions des ennemis d'Israël pour les identifier avec certitude ? Il convient, on le voit, de s'aventurer avec circonspection dans des sables si mouvants en raison même du caractère particulier des oracles bibliques contre les nations. C'est un des mérites de la monographie de B. Gosse de permettre une telle interrogation.

M. Delcor
Directeur d'études à l'EPHE

INTRODUCTION

Parmi toutes les nations ayant exercé une influence sur l'Etat d'Israël, Babylone a joué sans conteste le premier rôle. Son influence a conduit, non seulement jusqu'à mettre en cause l'existence politique d'Israël, mais elle a aussi provoqué de grands bouleversements dans l'espérance religieuse du peuple d'Israël.

Certes, l'Assyrie avait mis fin au royaume du Nord et avait réduit à presque rien le royaume de Juda, mais son échec ultime devant Jérusalem avait laissé sauve l'espérance mise dans la ville du Seigneur et dans la descendance de David.

Alors que Babylone, elle, s'est emparée de Jérusalem, l'a détruite et a déporté toute la partie noble de sa population. Pour tous les déportés, le bouleversement religieux, qui ne peut être dissocié du bouleversement humain, a même pu être comparé à l'expérience vécue par leurs ancêtres en Egypte. Or justement, en Egypte, à travers le problème de l'émergence d'un peuple, c'était déjà le problème de l'identité religieuse qui était en question.

Mais, s'il y a eu une "deuxième sortie d'Egypte", si on a pu reconstruire le temple, on ne pouvait cependant considérer comme nulles les promesses faites précédemment par Dieu, et attendre qu'Il les remplace par d'autres. Les promesses de Dieu donnaient un sens à l'histoire, et il ne pouvait être question ni de revenir en arrière, ni d'annuler le passé.

Aussi, au retour de l'exil, il y eut une grande espérance en Zorobabel, le descendant de David. Pourtant, cette espérance s'évanouit rapidement et les promesses de Dieu faites à David restent en suspens.

L'époque des grands empires est arrivée. Un certain nombre d'espoirs ont été définitivement brisés. Une nouvelle étape religieuse s'ouvre dans l'histoire du peuple d'Israël.

Et c'est justement au cours de cette nouvelle étape, que se posera le problème des relations à cet "extérieur" qui s'était si brutalement introduit dans l'histoire des relations entre Dieu et son peuple.

Les réponses du prosélytisme ou de l'espérance de la conversion des nations sont ici insuffisantes. Que penser de ces forces considérables qui semblent mettre en échec l'oeuvre de Dieu parmi les hommes ? Que penser des empires aux caprices desquels le peuple de Dieu se trouve lui-même involontairement soumis ? Et comment, aujourd'hui, peut-on considérer que la réponse missionnaire est suffisante à l'égard des forces et des empires qui secouent le monde ? En tout cas, Dieu, lui-même ne peut être considéré comme une garantie absolue contre les agissements de telles forces.

Les réponses que constituent les textes de l'Ecriture, face au cas de Babylone, peuvent éclairer ce genre de question.

L'exemple de Babylone n'est, du reste, qu'un cas extrême parmi d'autres nations ayant représenté une menace extérieure. Il n'est donc pas étonnant que la plupart des oracles contre Babylone se soient trouvés insérés dans ces ensembles plus vastes, que constituent les recueils d'oracles contre les nations. Il est tout à fait compréhensible que l'on ait voulu regrouper des oracles dirigés contre des menaces extérieures.

De tels exemples se rencontrent du reste ailleurs, dans l'ancien Proche-Orient, comme par exemple, dans les textes égyptiens d'exécration.

Avant d'aborder directement l'étude des oracles contre Babylone, et pour mieux comprendre leurs particularités, il nous a paru nécessaire d'étudier ce genre littéraire, que constituent les oracles contre les nations, genre littéraire, qui par ailleurs, ne peut être séparé du phénomène de la constitution de recueils de ces mêmes oracles.

Ces recueils se rencontrent uniquement chez les prophètes. Le premier, chronologiquement, se trouve être celui d'Amos, le prédécesseur d'Isaïe. Sur les antécédents du recueil d'Amos, diverses hypothèses ont été proposées et discutées(1). Mais, il paraît difficile de conclure à une continuité du genre littéraire. Un des genres qui se rapprocherait le plus est celui des oracles avant la bataille(2). Par contre, la constitution de recueils face à des menaces extérieures, comme dans le cas des textes égyptiens d'exécration, peut permettre, par comparaison, de tenter d'éclairer de semblables phénomènes dans la Bible. Quelle est la réaction lorsqu'on a affaire à une structure permanente de la réalité, où les nations étrangères, et bien plus les empires, peuvent représenter une menace ?

Afin d'éclairer les antécédents d'Amos, nous débuterons notre étude par les textes égyptiens d'exécration.

Nous poursuivrons par une étude du recueil d'oracles contre les nations du livre d'Amos. Celui-ci, en dehors du fait qu'il est chronologiquement le premier, présente plusieurs avantages. Il est court, ce qui permet une étude exhaustive, et sa structure est très claire. De plus, le fait que Babylone n'y soit pas mentionnée permettra des comparaisons avec le rôle attribué à Babylone dans les recueils où celle-ci est mise en évidence.

Nous aborderons ensuite l'étude des oracles contre Babylone, dans le cadre des recueils d'oracles contre les nations.

Il faut rappeler ici, qu'il existe des oracles contre Babylone hors recueil, comme Is. 46-47. S'ils se trouvent pour le moment mis de côté pour notre démarche, nous ne les oublierons cependant pas. Ils présentent du reste l'avantage d'être bien situés historiquement de par leur contexte littéraire même, ce qui sera beaucoup moins évident pour d'autres oracles contre Babylone. Aussi pour cette raison, nous y recourrons en temps opportun, ainsi

(1) J. Barton, Amos's Oracles against the Nations, 1980, pp. 8ss.

(2) Pour la Bible, voir les Oracles de Balaam; en dehors de la Bible, voir ANET col. 354 (Hittites), col. 449-451 (Assyriens).

qu'à d'autres, moins souvent cités. Mais le fait de ne pas centrer l'étude des oracles contre Babylone sur Is. 46-47 nous semble justifié, car ces textes n'appartiennent pas à un recueil d'oracles contre les nations. En fait Is. 46-47 relève d'un autre contexte littéraire, où l'on paraît plus préoccupé du salut d'Israël que du châtiment de Babylone, un contexte d'espérance et de libération à la fin de l'exil. Par contre, nous verrons que l'appartenance d'Is. 13-14 à un recueil d'oracles contre les nations est fondamentale pour son interprétation. Enfin, et cela est lié à ce qui précède, Is. 46-47 n'a ni la violence, ni l'ampleur, ni les prétentions d'Is. 13-14. Le texte d'Is. 46- 47 est davantage marqué par une période déterminée, celui d'Is. 13-14 offre une réponse plus radicale.

Si nous établissons la liste des recueils d'oracles contre les nations, nous disposons d'abord du petit recueil de So. 2,4-15, mais où Babylone n'est pas mentionnée, aussi le laisserons-nous de côté. Puis nous trouvons les trois grands recueils d'Is. 13,1-27,13, où figurent des oracles contre Babylone, en Is. 13,l-14,23 et Is. 21,1-10. Nous relevons également le recueil de Jr. 46,1-51,64 avec les deux grands chapitres sur Babylone en Jr. 50-51, et encore le recueil d'Ez. 25,1-32,32, où Babylone figure, mais au titre d'instrument de Dieu contre les nations. Pour le moment du moins, nous laisserons de côté ce recueil d'Ezéchiel. Par la suite, nous y reviendrons toutefois à propos d'Is. 14 et pour mieux comprendre la signification de la constitution des recueils d'oracles contre les nations.

Le recueil de Jérémie, avec les chapitres 50-51 contre Babylone, aurait davantage de raisons d'être retenu. Mais, nous verrons qu'en fait, il emprunte aux textes des autres recueils. Il demande donc à être étudié en dernier. Il est du reste fort probable que la constitution du recueil actuel de Jérémie ait été influencée par le rôle joué par les recueils semblables figurant dans les deux autres grands livres prophétiques.

En ce qui concerne le livre de Jérémie, il faut relever que dans la Septante, qui témoigne d'une rédaction plus ancienne que la Massore, le recueil d'oracles contre les nations se situe après le chapitre 25, qui lui sert d'introduction. Ainsi, on retrouve la grande division tripartite des deux autres grands livres prophétiques. 1) Oracles de malheur contre Israël, 2) Oracles contre les nations, 3) Oracles de salut pour Israël.

En raison du genre de prédication du prophète, qui invitait à la soumission à Babylone, le deuxième point de ce plan se trouvait atrophié dans le livre de Jérémie, avant que ne s'opère un intense travail rédactionnel. De ce fait, nous ne traiterons du recueil d'oracles contre les nations du livre de Jérémie, qu'à l'occasion des renvois que nous serons appelés à y faire. Quant à la place de ce recueil dans le texte Massorétique, il pose encore d'autres problèmes.

C'est donc par le recueil d'Isaïe que nous poursuivrons notre étude des Oracles contre Babylone. Si les oracles d'Is. 13-14 sont les plus intéressants,

par leur ampleur et par leur situation en introduction du recueil des oracles contre les nations, nous commencerons néanmoins par Is. 21,1-10 afin d'étudier les problèmes que posent les oracles contre Babylone, notamment du point de vue de la recherche des contextes historiques.

Dans un premier temps, il s'avérera nécessaire de situer les principaux événements historiques, par rapport auxquels les oracles contre Babylone en particulier et les oracles contre les nations en général, prennent leur signification.

Notre point de départ sera l'époque où vécut Isaïe, puisque c'est l'origine la plus ancienne, non seulement pour le recueil d'Isaïe, mais aussi pour les trois grands recueils d'oracles contre les nations.

Les questions d'ordre chronologique, qui ne feront que s'aggraver avec l'étude d'Is. 13-14, ne relèvent pas d'une simple curiosité historique. En effet, si des oracles, comme ceux d'Is. 13-14 peuvent proposer une réponse théologique au problème de Babylone, il faut pouvoir préciser les contextes dans lesquels ils ont une "signification". Un oracle contre Babylone pourra avoir un sens différent selon qu'il se rapporte à une destruction prévisible, à une destruction espérée ou à une destruction imaginée. La Babylone concernée est-elle faible ou forte, et si elle est actuellement faible, a-t-elle été forte ? Enfin que représente-t-elle ?

L'un des problèmes posés par les recueils d'oracles contre les nations vient de ce que ceux-ci rassemblent des oracles de différentes époques, qui ont été éventuellement détachés de la production littéraire plus vaste, à laquelle ils avaient pu appartenir[1]. Par contre, il faudra tenir compte de la signification nouvelle donnée aux oracles contre les nations par leur insertion dans un recueil de tels oracles. Cela sera d'autant plus manifeste pour Is. 13-14, qui sert d'introduction à l'ensemble du recueil; Is. 13,1 s'avère en effet être un titre pour tous les oracles contre les nations qui suivent. Nous étudierons donc les grandes lignes du recueil d'oracles contre les nations d'Is. 13-27.

L'étude précédente des contextes historiques possibles, et l'étude littéraire d'ensemble du recueil d'Isaïe sont liées par le problème du transfert littéraire, qu'ont subi les oracles contre les nations inclus dans un recueil. Ils reçoivent une nouvelle signification, tout en s'éloignant de leur contexte primitif.

Nous aborderons alors l'étude d'Is. 13,1-14,23. Le déroulement de ces chapitres se présente, à première lecture, tout à fait cohérent. Le chapitre 13 correspond à la description de la destruction de Babylone provoquée par l'armée du Seigneur au "jour du Seigneur". Au chapitre 14, le renversement de Babylone, qui apporte le repos à Israël et lui permet le retour sur sa terre, doit déclencher des moqueries à l'égard de l'ancien oppresseur. Toutefois, l'unité apparente et rédactionnellement voulue de cet ensemble 13-14 dissimule mal des origines diverses. Ainsi, on peut déjà remarquer que dans le corps du chapitre 14, c'est plus un tyran que Babylone qui est visé. Toujours est-il

(1) Contrairement à Is. 46-47.

que si l'on met à part le titre de 13,1, les auteurs distinguent habituellement dans cet ensemble, d'une part un oracle contre Babylone (13,2-22)(1), d'autre part, un mashal contre un tyran (14,4b-21)(2) appliqué à Babylone par une introduction (14,1-4a) et une conclusion (14,22-23)(3).

En première approche, une étude séparée des deux chapitres semble donc justifiée. En commençant par le chapitre 13, nous constaterons que celui-ci utilise largement un vocabulaire et des images, que l'on rencontre dans les textes jugés authentiquement isaïens. S'appuyant sur ce genre de constatation, certains auteurs ont même défendu l'authenticité Isaïenne d'Is. 13-14.(4) Cependant, nous verrons, qu'en fonction des modestes données historiques dont on dispose, c'est apparemment à la fin de l'exil qu'il serait préférable de situer ce texte. La majorité des auteurs s'est ralliée à cette solution(5). Si l'on en reste à une analyse interne du texte, et si l'on n'a pas recours à une étude plus vaste, comme celle que nous voulons faire, il est difficile de dépasser ces conclusions.

Mais, s'il existe des problèmes au sujet du chapitre 13, ceux-ci sont encore plus nombreux au chapitre 14.

On peut penser à la réutilisation d'un mashal contre un souverain(6) assyrien et des rapprochements ont été faits avec Ugarit.(7) Afin de tenter de répondre aux multiples questions posées, il nous a paru intéressant de faire appel à Ez. 32. En effet, les liens existant entre Is. 14 et Ez. 32 ont été longuement soulignés par un certain nombre d'auteurs travaillant sur l'un ou l'autre de ces textes. Quelques-uns d'entre eux, comme Auvray et Lods(8) concluent à une dépendance d'Is. 14 par rapport à Ez. 32, mais plus pour des raisons d'ordre général qu'à la suite d'une analyse littéraire serrée. Vermeylen peut donc affirmer qu'il n'y a pas d'indice décisif pour trancher le débat(9).

(1) P. Auvray, Isaïe 1-39, 1972, p. 153.

(2) *Ibidem*, p. 159.

(3) H.L. Ginsberg, The Supernatural in the Prophets with special reference to Isaiah, p. 12 : "Is. 14,4b-21 is surely despite the editorial "Prologue" w. 1-4a and "epilogue" w. 22-23, an ode composed on the occasion of Assyrian defeat of the year 705". Cf. Auvray, *op. cit.*, pp. 162-163.

(4) S. Erlandsson, The Burden of Babylon, a study of Isaiah 13,2-14,23, 1970.

(5) P.R. Ackroyd, Israel under Babylon and Persia, 1970, p. 57.— E.J. Kissane, The Book of Isaiah, 1960, pp. 146-147. P. Auvray, *op. cit.*, p. 157.— G.B. Gray, A critical and Exegetical Commentary on the Book of Isaiah I-XXXIV, 1912, p. 233.

(6) H. Cazelles, Introduction à la Bible, tome 2, pp. 388 et 432. Le poème de 14,4b-21 aurait été écrit pour la mort de Sargon. Pour la bibliographie et les différentes hypothèses, cf. Vermeylen, Du prophète Isaïe à l'Apocalyptique, Isaïe I-XXXV, tome 1, 1977, pp. 292-293.

(7) Ceci principalement à partir de 14,12-15. P. Grelot, Isaïe XIV 12-15 et son arrière-plan mythologique, Rev. Hist. Rel., 1956, pp. 18-48.— P.C. Craigie, Helel, Athtar and Phaeton (Jes. 14,12-15), Z.A.W. 85, 1973, pp. 223-225.— Mac Kay, Helel and the dawn goddess. V.T. 20, 1970, pp. 451-464.

(8) A. Lods, Note sur deux croyances hébraïques relatives à la mort et à ce qui suit, C.R.A.I.B.L., 1943, p. 281.

Nous avons donc voulu reprendre le problème de dépendance entre ces deux textes, et nous nous sommes situés du point de vue d'Ez. 32,17ss. pour la raison bien précise que ce texte est daté. Ainsi, les dépendances établies entre Ez. 32 et Is. 14 pourraient avoir une base de départ commune, partant d'un point chronologique bien déterminé.

Par ailleurs, nous verrons que des comparaisons intéressantes peuvent être faites, au-delà des relations littéraires, entre Ez. 32 et Is. 14, à propos du rôle joué par Babylone comme instrument du châtiment de Dieu contre les nations dans le livre d'Ezéchiel, et son rôle joué en Is. 14 dans le texte pris en son état. Afin d'étudier cette question, et aussi en raison du problème posé par la valeur chronologique réelle des dates fournies par le livre d'Ezéchiel, il nous faudra prendre connaissance d'une grande partie du recueil d'oracles contre les nations, et nous en profiterons pour examiner le rôle caractéristique que joue ce recueil dans la rédaction du livre d'Ezéchiel. Nous étudierons donc les relations entre Ez. 32 et Is. 14, en replaçant Ez. 32 dans son recueil, et en situant celui-ci dans le projet rédactionnel du livre d'Ezéchiel. Au-delà du problème particulier d'Is. 14, cela nous fournira des éléments nous permettant de mieux comprendre le développement des oracles contre Babylone en général, et leur place dans les recueils d'oracles contre les nations.

Ensuite, nous serons prêts pour étudier Is. 14, et nous pensons que l'exploitation des résultats précédents nous permettra de proposer des solutions intéressantes aux problèmes soulevés par ce chapitre.

A la suite de ces diverses analyses, une dernière étape nous apparaît encore nécessaire : celle qui consiste à replacer les textes en fonction, non seulement des événements historiques, mais encore de l'ensemble de la littérature biblique, en s'attachant tout particulièrement aux oracles contre Babylone. Nous réintégrerons alors l'ensemble des oracles contre Babylone dans notre étude, et nous chercherons à mieux les situer les uns par rapport aux autres et en fonction des circonstances historiques.

Tout en tenant compte d'éléments préexistants, il nous sera alors possible de proposer un contexte historique pour la formation d'Is. 13-14 dans son ensemble.

Les comparaisons établies entre les recueils d'Isaïe et d'Ezéchiel se révèleront alors encore plus fructueuses. Nous pourrons ainsi établir de façon vraisemblable, que le développement des oracles contre Babylone est lié à l'histoire de la formation des grands recueils contre les nations.

Alors, nous serons prêts à pouvoir tirer la signification théologique des oracles contre Babylone.

(9) J. Vermeylen, op. cit., p. 294.

POINTS DE REPERE SUR L'HISTOIRE DE L'INTERPRETATION D'Is. 13,1-14,23

Au cours des siècles, de nombreux auteurs ont cherché à interpréter le bloc littéraire Is. 13,1-14,23, dont l'unité paraît être assurée par la mention de Babylone. Un ouvrage de G.L. Keown, datant de 1979, a même été consacré à l'histoire de l'interprétation d'Is. 14,12-15[1]. Aussi, l'extension de l'étude à l'ensemble des deux chapitres 13 et 14 serait monumentale et stérile.

Nous avons pensé, toutefois, faire le point, ci-dessous, sur l'histoire de l'interprétation d'Is. 13,1-14,23, afin de permettre de mieux comprendre les questions abordées dans la suite de ce travail, ainsi que les solutions envisagées.

A une époque ancienne, en l'absence de critique historique, la compréhension de ce passage du livre d'Isaïe pouvait paraître relativement simple. Ainsi, pour Saint Jérôme, Isaïe avait entrevu, par anticipation, le retour d'exil, et par avance, il appelait ceux qui reviendraient à se lamenter sur la splendeur disparue de Babylone.

Au chapitre 13, Isaïe aurait parlé de la fin de Babylone, et au chapitre 14 de Nabuchodonosor[2]. Cette interprétation, qui paraît peu vraisemblable aux auteurs modernes, doit être replacée à une époque où l'on ne disposait pas de la documentation historique actuelle. Ainsi, on peut constater, qu'en son temps, le théologien Théodoret de Cyr[3] (393-460) ne faisait guère de distinction entre l'Empire Assyrien et l'Empire Babylonien lorsqu'il écrivait : "Le siège du pouvoir royal d'Assyrie se trouvait jadis à Ninive; plus tard, il se trouva à Babylone. Or le divin prophète, qui vient de prophétiser ce qui allait arriver à Sennachérib, dont la capitale était Ninive, en vient dans sa prophétie, à Nabuchodonosor et à sa cité, Babylone, pour en prédire la fin future".

Au-delà des problèmes historiques, on doit souligner que ces interprétations conservaient au bloc littéraire Is. 13,1-14,23 son unité. Une première lecture fait du reste apparaître une unité de rédaction. Après l'annonce de la chute future de Babylone (cf. Is. 13,1-22), on appelle Israël bénéficiaire de cette chute (cf. Is. 14,1-4a) à se réjouir lorsque celle-ci sera réalisée (cf. Is. 14,4b-23).

Or à la suite des problèmes posés par la critique historique, les chapitres 13 et 14 sont traités le plus souvent de façon indépendante.

(1) G.L. Keown, A history of the interpretation of Isaiah, 14, 12-15, 1979.

(2) Saint Jérôme, Commentatorium in Isaiam Prophetam, Liber quintus, dans : Corpus Christianorum. Series Latina LXXIII, S. Hieronymi Presbyteri Opera, Pars 1 Opera exegetica 2 Commentatorium in Esaiam Libri I-XI, 1963, pp. 160ss.

(3) J.N. Guinot, Théodoret de Cyr, Commentaire sur Isaïe, Cinquième section, dans tome 2, p. 65 (Is. 13,1), 1982.

En ce qui concerne le chapitre 13, la majorité des auteurs modernes estime qu'il a été écrit directement au sujet de Babylone, et donc que le prophète Isaïe n'en est pas l'auteur. On voit donc l'importance donnée à cette mention de Babylone, et c'est ainsi que Kissane(1), dans un raccourci un peu rapide, a pu même affirmer que l'on a toujours interprété le texte en fonction de Babylone.

En fait, une minorité d'auteurs modernes, parmi lesquels Young(2) pensent que le prophète Isaïe est vraiment l'auteur des chapitres 13 et 14. Cela laisserait supposer que le texte du chapitre 13 concernait primitivement l'Assyrie et que les mentions de Babylone constitueraient des ajouts. Dernièrement, Erlandsson(3) a longuement défendu cette thèse, et nous aurons à revenir sur son argumentation.

Du reste, quelle que soit l'interprétation du phénomène, il faut reconnaître qu'il existe des correspondances littéraires entre Is. 13,1-14,23 et des textes anciens du livre d'Isaïe.

Dans le chapitre 13, les mentions de Babylone peuvent d'autant plus apparaître comme des ajouts, que l'on y découvre une dualité thématique : ce chapitre proclame simultanément la venue du "Jour du Seigneur" contre toute la terre, et la fin de Babylone.

C'est ce que Kaiser(4) a mis en évidence : "In 13,2-22 liegen Ankündigung des am Tag Jahwes erfolgenden Weltgerichtes und Botschaft der Eroberung und Zerstörung von Babylon eigentümlich ineinander".

Quant à Cheyne(5), il insiste sur le lien existant entre ces deux thèmes : "...the fall of Babylon not as an isolated fact in its relation to the Jews only, but as the central event of the 'Day of Jehovah'".

Ainsi donc, si l'on considère que le texte concerne Babylone, certaines formulations peuvent paraître assez vagues, telle celle figurant en 13,5 : "Tous ceux qu'on trouvera seront transpercés, tous ceux qu'on prendra tomberont par l'épée", qui aboutit à cette précision du Targum(6) : "Celui qui sera trouvé en elle périra et celui qui entrera dans la cité assiégée périra par l'épée".

Lorsqu'on aborde le chapitre 14, il semble plus facile encore de considérer les mentions du roi de Babylonie en 14,4a, et de Babylone en 14,22,

(1) E.J. Kissane, The Book of Isaiah, 1960, p. 146. En fait, Kissane a une position très particulière. Pour lui, c'est Israël qui est concerné par le début du chapitre 13, avant que Yahvé ne se retourne contre Babylone. Dans le sens de Kissane, nous verrons que le début du chapitre 13 présente des parallèles avec des oracles contre Israël.

(2) E.J. Young, The Book of Isaiah, vol. 1, 1965, p. 410.

(3) S. Erlandsson, The Burden of Babylon A Study of Isaiah 13,2-14,23, 1970.

(4) O. Kaiser, Der Prophet Jesaja, Kapitel 13-39, 1973, p. 11. Voir la note 1 ci-dessus, Kaiser interprète le phénomène de façon plus juste que Kissane.

(5) T.K. Cheyne, The Prophecies of Isaiah, vol. 1, 1880, p. 78.

(6) J.F. Stenning, The Targum of Isaiah, 1949, p. 47 : *kl dyštkḥ bh ytqṭyl wkl dyy^{c}wl lkrky ṣyr' ytqṭyl bḥrb'.*

comme des ajouts, le corps du chapitre étant constitué par un mashal sur un tyran, lequel est difficilement identifiable.

Devant la fragilité des hypothèses posibles, Kissane en tire argument pour supposer une origine isaïenne(1) : "For if both the introduction (3-4a) and the conclusion (22-23) are latter additions, there is nothing in the poem himself which applies to one tyrant more than another, and therefore no reason why it could have been written by Isaiah". Cependant à l'intérieur de 14, 4b-21, le passage des versets 12 à 15 pose des problèmes encore plus nombreux (cf. Keown), puisque l'on y rencontre des éléments mythologiques peu courants dans la Bible, mais que par ailleurs, on peut rapprocher de la littérature ugaritique.

L'incertitude, qui existe quant à l'origine du mashal du chapitre 14, a conduit la plupart des auteurs à le dissocier du chapitre 13. Mais les différentes solutions proposées sont extrêmement variées. Le seul point où elles concordent concerne l'introduction 14,1-4a, qui est toujours considérée comme étant d'origine tardive, ne serait-ce que pour établir une liaison entre les chapitres 13 et 14.

Si l'on fait abstraction de ce lien que constituerait 14,1-4a, de nombreux auteurs modernes considèrent les chapitres 13 et 14 comme étant indépendants l'un de l'autre, et ne se posent même pas la question d'une rédaction d'ensemble. Ils pensent qu'Is. 13 et 14,4b ss relèvent de traditions préexistantes indépendantes(2).

La grande majorité des auteurs, au contraire d'Erlandsson, renonce à découvrir en Is. 13 une quelconque origine isaïenne. Ils considèrent que le texte doit dater d'une époque où l'on pouvait espérer la fin de Babylone comme une grande puissance(3). Mais d'autre part, les mêmes auteurs, s'appuyant sur le fait que Babylone n'a pas été détruite en 539(4), refusent d'envisager que ce texte, qui présente la destruction comme totale, ait pu être écrit après cette date. Dans ce cas, ils voient dans le chapitre 13 la formulation d'un espoir non-accompli. Cette position est tellement forte que, même Ackroyd qui s'en est affranchi, a dû se rétracter(5).Le fait qu'en Is. 13,17, il est question des Mèdes alors que les Perses ne sont pas mentionnés, conforte encore

(1) E.J. Kissane, *op. cit.*, p. 159.

(2) O. Kaiser, *op. cit.*, p. 22 : "Der späte Bearbeiter, den man fast einen Schriftgelehrten nennen möchte, dürfte einerseits bereits die eschatologisch überarbeitete Weissagung von der Zerstörung der Weltstadt Babel in 13,2-22 und andererseits wohl auch schon das durch 14,22 bis 23 auf den König von Babel bezogene Spottlied 14,4b-21 in seiner Jesajarolle vorgefunden haben".

(3) E.J. Kissane, *op. cit.*, pp. 146-147.

(4) J. Briend-M.J.Seux, Textes du Proche-Orient Ancien et Histoire d'Israël, pp. 150ss, texte 65 (ANET p. 306, col. 2).

(5) Voir le début du chapitre sur : "Les oracles contre Babylone dans le cadre de l'exil et de la reconstruction de Jérusalem".

cette interprétation. Généralement, on en conclut que les faits présentés se rapportent à une époque où Cyrus n'avait pas encore assuré la suprématie des Perses sur les Mèdes(1).

Un des points très controversé quant à son interprétation, concerne le mashal de 14,4b-21. Une gamme étendue de positions permet un large choix, qui peut, comme nous l'avons déjà vu, déboucher sur le scepticisme. Avant de conclure, Kissane formule à ce sujet ces remarques(2) : "Is the tyrant whose downfall is described an individual or the personification of the nation ? ... Many modern critics take the poem to refer to one of the kings of Assyria or Babylon — either Sennacherib or Sargon (Winckler), or Nabuchodonosor (Duhm), or even Belshazzar or Assurballit, the last king of Babylon and of Assyria respectively. We may eliminate many of these names without further discussion because only a king who was a conqueror, who aspired to world-empire, who deported people can be considered. Of these mentioned only Sennacherib, Sargon and Nabuchodonosor deserve consideration. Winckler, in an earlier work (Altorientalische Forschungen, I, 193f) explained verse 19 as a reference to the murder of Sennacherib (cf. 2K XIX 37). Later he decided in favour of Sargon, because of evidence that the later king "was not buried in his house" (i.e. in a tomb)..." Kissane poursuit en rapprochant Is. 14 des passages contre les méchants de Job 15,20-35; 18,5-21 et 20,6-29 pour en arriver à estimer qu'il est impossible de découvrir un personnage particulier au travers de ces descriptions. Au sujet de ce poème de 14,4b-21, on pourra encore consulter Vermeylen(3), qui mentionne différentes solutions possibles : Sargon, Sennacherib, Assurballit, Nabuchodonosor, Nabonide et Alexandre-le-Grand, avant de conclure : "autant d'hypothèses invérifiables". En fait, les hypothèses les plus sérieuses et les clés du problème se trouvent déjà chez Winckler(4).

(1) O.Kaiser, *op. cit.*, p. 14. — G.B. Gray, A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Isaiah I-XXXIV, 1912, p. 233 : "The poem in ch. 13 was written at a time when Babylon was the commanding city of the entire world (13,19), and when it was natural to expect that her supremacy, if wrested from her at all, would be wrested by the Medes (13,17), i.e. it was written a some time after the Fall of Nineveh in 606 BC, but before the actual Fall of Babylon in 538 BC; not later than 538, for the fate of Babylon is described in 13,19-22 prophetically, not *ex-eventu;* the desolation of the site of the city was by no means what the writer depicts. A date about or a little before 550 BC best meets the case (see below on 13,17)". — H. Wildberger, Jesaja 13-27,1978, pp. 510-511 : "Man denkt in der Regel an das Ende des neubabylonischen Reiches. Da Cyrus Babel nach der Eroberung aber nicht zerstören liess ... Terminus ad quem bleibt nach wie vor das Jahr 538. Nun spricht allerdings v. 17 nicht von dem Persen, sondern den Medern als dem grossen Feind Babylon".

(2) E.J. Kissane, *op. cit.*, pp. 158-159.

(3) J. Vermeylen, Du Prophète Isaïe à l'Apocalyptique, tome I, 1977, pp. 293ss.

(4) H. Winckler, Altorientalische Forschungen, Erste Reihe, 1897, p. 194. Winckler identifie le tyran d'Is. 14 à Sennacherib en fonction de 2 Rois 19,21-28. Il note même le rapprochement fait par Duhm dans son commentaire sur Is. 37,25 entre Is. 14,4ss et Is. 37,24ss, ce dernier texte étant parallèle à celui de 2 Rois 19 retenu par Winckler. Nous ver-

Dans le registre de l'étude des traditions littéraires, il faut, en ce qui concerne ce passage, souligner un point important, celui des rapports existants entre Is. 14 et Ez. 32,17ss. Nous verrons que Lods a opté pour une dépendance d'Is. 14 par rapport à Ez. 32 (1) Mais on pense, généralement, qu'il est impossible de parvenir à une conclusion absolument certaine(2).

Le problème posé par l'interprétation d'un texte est une chose qui s'avère délicate, et on peut se demander si l'on a le droit d'effectuer des rapprochements parfois un peu rapides. Peut-on interpréter le développement de la littérature biblique à partir de quelques renseignements extra-bibliques, et en fonction de raisonnements qui sont des nôtres, mais qui peuvent être fort éloignés des préoccupations des rédacteurs ?

En ce qui nous concerne, nous nous efforcerons de replacer Is. 13,1-14,23 dans le cadre du développement des oracles contre Babylone, et même dans celui plus général des oracles contre les nations. Pour ce faire, nous ferons appel à des analyses littéraires afin de nous rapprocher le plus possible de la pensée du rédacteur. Par ailleurs, nous chercherons à re-situer Is. 13,1-14,23 dans l'histoire du peuple d'Israël, en essayant de comprendre pourquoi de tels textes ont été écrits et consevés. Nous le ferons dans le cadre d'une large étude, et non pas en cherchant à fournir des réponses, fussent-elles très satisfaisantes, à un nombre trop restreint de questions.

rons que la prise en compte d'Is. 37 est très importante. Par ailleurs, Winckler note déjà une hypothèse en faveur de Sargon, en raison de la découverte d'une inscription indiquant que Sargon ne fut pas enterré dans sa tombe, ce qui est justement le cas du tyran d'Is. 14. Dans l'Ancien Orient, il s'agissait d'une manière générale d'une preuve de malédiction particulièrement grave. Cependant, on ne peut effectuer une identification sur ce simple détail.

(1) A. Lods, Notes sur deux croyances hébraïques relatives à la mort et à ce qui suit, C.R.A.I.B.L., 1943, p. 281 : "... le poème funèbre anticipé sur le roi de Babylone, qu'on lit dans le livre d'Isaïe (14,4b-21) et qui est probablement inspiré du ch. 32 d'Ezéchiel". Voir encore A. Auvray, Isaïe 1-39, p. 163 (sur Is. 14) : "Enfin, il faut bien avouer que des analogies lointaines mais réelles d'inspiration et de genre littéraire entre ce poème et deux oracles d'Ezéchiel (32,17-31 et 28,11-19) invitent à en placer la composition à une époque notablement plus tardive, et donc à renoncer à une authenticité isaïenne".

(2) J. Vermeylen, *op. cit.*, p. 294.

LES TEXTES EGYPTIENS D'EXECRATION

Les textes égyptiens d'exécration, constitués par des malédictions contre les ennemis, sont surtout connus par trois séries de textes datant du Moyen Empire(1).

Les premiers ont été découverts près de Thèbes. Ils se présentent sous forme d'inscriptions figurant sur des tessons de vases et ont été publiés par K. Sethe en 1926(2).

Les seconds, trouvés à Saqqarah, sont tracés sur de petites statuettes de 31 à 34 cm de haut et ont été publiés partiellement par G. Posener en 1940(3).

Les troisièmes enfin, découverts à Mirgissa sur les fragments d'environ 175 vases, doivent être publiés par un élève de Posener. Il est à noter que l'on a également trouvé à Mirgissa trois petites figurines semblables à celles de Saqqarah.

Les textes de Thèbes et de Saqqarah comprennent cinq sections de malédictions, les deux premières occupant la plus grande place : 1) Nubienne - 2) Asiatique - 3) Libyenne - 4) Egyptienne - 5) choses mauvaises(4).

A Thèbes, le texte est parfois réparti sur quatre vases différents, le premier concernant la Nubie, le deuxième l'Asie, le trosième la Libye et les choses mauvaises, et le quatrième l'Egypte(5).

Par contre, à Saqqarah, le texte figure intégralement sur chaque statuette(6). Posener distingue "en gros, deux versions", mais elles comprennent la même énumération des contrées nubiennes, à laquelle l'une des versions ajoute cependant quelques noms(7).

A Saqqarah comme à Thèbes, pour les deux premières sections les plus développées (la Nubie et l'Asie), on peut distinguer : a) les princes (cinq pour la Nubie) - b) les peuples - c) les alliés - d) la formule de rebellion(8).

(1) Cf. Briend-Seux, Textes du Proche-Orient Ancien et Histoire d'Israël, 1977, texte n° 2, p. 30-35 et Bibliographie, p. 165.

(2) K. Sethe, Die Ächtung feindlicher Fürsten, Völker und Dinge auf altägyptischen Tongefässscherben des Mittleren Reiches, Berlin 1926.

(3) G. Posener, Princes et pays d'Asie et de Nubie. Textes hiératiques sur des figurines d'envoûtement du Moyen Empire, Bruxelles, 1940. Celui-ci tient compte de la publication de Sethe.

(4) Cf. Sethe, p. 1 — Posener, p. 22-23.

(5) Cf. Sethe, p. 12.

(6) Posener, p. 22 : "Les Ächtungstexte publiés par Sethe pouvaient être répartis sur deux ou quatre vases. Dans les nouveaux documents, le texte n'était jamais divisé et chaque statuette devait porter tous les paragraphes du répertoire."

(7) Posener, p. 22-23.

(8) Sethe, p. 1. — Posener, p. 23 : "Les parties nubiennes et asiatiques sont conçues selon le même plan et se subdivisent chacune en quatre paragraphes, comme dans les ins-

La comparaison des textes de Thèbes et de Saqqarah montre que les premiers sont plus anciens, et les différences existantes s'expliquent bien si l'on admet que les scribes utilisaient les rédactions antérieures en les rajeunissant. La liste des contrées nubiennes est présentée dans le même ordre, quoiqu'un peu allongée dans le deuxième cas, et il semble que certains noms des pères aient été remplacés par ceux de leurs fils(1).

Par contre, en ce qui concerne la section syro-palestinienne, l'ordre apparaît très différent(2).

De ces remarques nous pourrions conclure que les deux sortes de textes sont à peu près de la même époque. En effet, si les noms des pères figurant sur les vases ont été remplacés sur les statuettes par ceux de leurs fils(3), on peut en déduire que l'intervalle écoulé entre les deux séries de textes n'est que de l'ordre d'une génération.

Cependant, d'après le graphisme, Posener situe les figurines à la fin de la 12ème dynastie(4), tandis que Sethe date les inscriptions faites sur les vases de la 11ème dynastie. Il est vrai que l'argument grammatical sur lequel il s'appuie peut s'expliquer par la copie d'un texte ancien(5).

On a essayé de résoudre le problème en établissant une comparaison avec les indications fournies par l'histoire bien datée (1940 av. J.C.) de Sinouhé(6) et le développement supposé des contrées de Syrie-Palestine selon les différents textes(7). On a également voulu tenir compte des relations entre

criptions des vases, ce sont dans l'ordre, les Princes, les Pays, les Alliés, la Rebellions-formel."

(1) Posener, p. 24 : "Il est certain à présent que les scribes chargés de préparer le texte des statuettes ou des vases utilisaient des rédactions antérieures qu'ils rajeunissaient et mettaient à jour. Les procédés employés étaient la substitution et l'addition. Un exemple intéressant de la première est fourni par le répertoire des princes nubiens, où il semble que dans certains cas, les noms des chefs écrits sur les vases aient été remplacés par ceux de leurs fils et successeurs sur les figurines."

(2) Posener, p. 42-43 : "On note ainsi que les textes des vases et des statuettes présentent les princes et les pays africains dans un ordre précis; d'une version à l'autre, on ne relève qu'une seule modification notable qui consiste dans l'allongement de la liste géographique. La section syro-palestinienne, au contraire, est très différente dans les deux séries d'inscriptions et varie d'une façon sensible à l'intérieur de chaque groupe." — Pour la section asiatique, voir encore Briend-Seux. On notera que la formule "tous les frappés qui sont avec lui" n'est pas répétée à chaque fois sur les figurines, elle est seulement présente à la fin; au contraire de ce que l'on trouve sur les vases. Mais tout le texte devait tenir sur les figurines.

(3) Posener, p. 34 : "Il semble enfin que la liste des princes nubiens mentionne dans deux cas les pères sur les vases et leurs fils sur les statuettes, il faut en conclure que l'intervalle entre les deux séries de documents est égal à la durée d'une génération."

(4) Posener, p. 31-34.

(5) Voir A.F. Rainey, The world of Sinuhe, p. 382.

(6) Cf. Briend-Seux, texte n° 1, p. 15.

(7) Cf. A.F. Rainey, The world of Sinuhe - The Cambridge Ancient History I part. 2, Posener (1971), p. 553-554 : "In order to account for all the facts, it may be supposed

l'Egypte et Byblos, car Sinouhé s'arrête pour une halte à Byblos[1] et dans les textes d'exécration, le nom du roi de Byblos est omis[2] bien que le peuple, lui, soit mentionné. Toutefois, l'élément le plus certain provient du fait que dans les deux textes, des noms égyptiens sont dérivés de ceux des Pharaons de la 12ème dynastie[3].

Ainsi, cela permet de dater le texte de Posener du règne de Sésostris III (1876-1839), sans doute aux alentours de 1850[4]. De même, le texte de Sethe paraît être postérieur au commencement du règne d'Aménémès II (1928-1897)[5]. De plus, si ces textes se situent donc sous la 12ème dynastie, cela pourrait expliquer l'extension de la section asiatique entre les deux textes, étant donné l'intérêt que l'on portait à cette région sous la 12ème dynastie[6]. On peut en outre noter que, dans les deux textes, Jérusalem se trouve mentionnée[7].

Mais ces textes ne prennent leur pleine signification qu'en fonction de leurs supports et des pratiques auxquelles ils étaient liés. Ainsi, le texte de Saqqarah était inscrit sur de petites figurines représentant des prisonniers dont les mains étaient liées derrière le dos[8]. Bien que dans le cas de ces statuettes, il n'y ait pas eu de mutilations volontaires[9], Posener notait lors de sa découverte que de telles figurines étaient certainement utilisées pour des rites d'envoûtement[10].

that the inhabitants were nomads or semi-nomads in the process of settling in a region already partly cultivated.
This conclusion accords with what is known concerning the social and political organisation of the time. The Execration Texts, one or two centuries later in date that the story of Sinuhe, confirm in a general way his testimony on this point."

(1) Cf. Briend-Seux, p. 17.

(2) Cf. A.F. Rainey, The world of Sinuhe, p. 328ss. — Posener, dans The Cambridge Ancient History, p. 548 : Le prince pouvait être un allié de Pharaon, cela n'exclut pas que son peuple soit présent par précaution dans les textes d'exécration (cf. Briend-Seux, p. 33).

(3) Thompson, The historicity of the Patriarcal narrative, p. 106ss.

(4) Thompson, p. 106 : "At least the last named was born after Sesostris III come to power 1876-1839."

(5) Cf. Thompson, p. 107 : il est mentionné un "Ameni, son of Sesostris".

(6) A.F. Rainey, The world of Sinuhe, p. 385 : "In view of this strictly quantitative difference between the two groups of textes, it seems obvious that the basis for the increase is an extension of Egyptian interests during the course of the 12th dynasty."

(7) Briend-Seux, p. 33 et 35. — IB, tome 2, p. 25.

(8) Cf. Archaeology and Old Testament Study, p. 21-33 (Noth), voir plus particulièrement p. 22-23 et planche I.

(9) Cf. Posener, p. 19.

(10) Posener, p. 6 : "Le rite magique, pratiqué sur des figurines était d'un usage courant dans les temples jusqu'aux derniers jours de la civilisation égyptienne. Pour aider le dieu que l'on vénère à remporter la victoire sur son ennemi éternel, on façonne une figurine de cire ou d'argile sur laquelle on écrit le nom du maudit. Cette figurine, on la piétine, on la perce, on la coupe, on la jette au feu et chaque geste a, pourrait-on dire, son retentissement

Toutefois, les objets de Thèbes et de Saqqarah ne sont pas les plus intéressants pour ce qui est de l'étude des pratiques, car ils n'ont pas été suivis depuis le site de leur découverte. On a commencé à s'y intéresser alors qu'ils étaient déjà dans les musées (où ils n'étaient, dans certains cas, pas même inventoriés, cf. Sethe) ou chez des marchands. Par contre, les objets de Mirgissa, porteurs d'un texte qui semble proche de celui de Thèbes selon Posener[1], ont été observés sur le site-même, lors de leur découverte. Ainsi, le dépôt de tessons a été découvert en bordure du désert, entre un cimetière et une forteresse, à dix mètres d'une tombe[2]. Ce dépôt contenait environ 3'500 fragments inscrits, mais les vases inscrits ne représentent que le cinquième du total.On a également découvert 3'400 objets divers en terre cuite : gazelles, canards, têtes, bras, jambes, crocodiles...[3] Ces objets paraissent avoir été cassés par projection les uns sur les autres[4]. A onze mètres du dépôt, on a encore découvert trois statuettes de prisonniers en calcaire couvertes de textes hiératiques (cf. Vercoutter)[5]. Pour ce qui est de la signification des textes et des pratiques qui les accompagnaient, il apparaît nettement dans ce cas, qu'il s'agissait de protéger la forteresse de Mirgissa par des rites magiques d'envoûtement contre d'éventuels ennemis. Ce dépôt occupait une position d'où l'on contrôlait l'accès de la ville[6]. Il est daté de la 12ème ou 13ème dynastie[7].

On retrouve dans les textes de Mirgissa les caractéristiques des textes de Thèbes et de Saqqarah, avec les précautions prises contre tous les ennemis potentiels : Asiatiques, Libyens, Africains et Egyptiens[8]. Comme à Thèbes et à Saqqarah, la section libyenne est très courte, et surtout, on retrouve la formule habituelle : "et ceux qui se révolteraient, qui comploteraient, qui

dans l'au-delà." - Et il note encore que les bibliothèques des temples contenaient des textes expliquant comment on pouvait "réduire par la peur les humains, et placer l'Egypte, les terres et les étrangers de tous les pays sous les pieds du roi."

(1) Posener, Les textes d'envoûtement de Mirgissa Syria 43, p. 277-287; p. 285 : "La section consacrée à la Palestine et la Syrie, dans les inscriptions de Mirgissa, donne lieu à un recoupement avec les textes de Berlin." Or, c'est précisément cette section qui était très différente à Thèbes et à Saqqarah.

(2) Cf. Vercoutter, CRAI 1963, p. 97-102.

(3) Cf. Vercoutter, Mirgissa I, 1970, p. 12.

(4) Cf. Vercoutter, CRAI, 1963, p. 99.

(5) Cf. Vercoutter, CRAI, 1963, p. 99, les statuettes semblaient enterrées.

(6) Mirgissa I, p. 3 : "La forteresse qui constitue l'élément essentiel du site de Mirgissa." p. 6-7 : on insiste sur la position stratégique de Mirgissa; p. 176-177 : "On remarquera, enfin, que le dépôt de textes d'envoûtement destiné à protéger les nouveaux "colons" égyptiens, était situé juste au-dessus de la petite vallée qui débouche sur le port naturel, c'est-à-dire sur l'un des points qui contrôlent l'accès au port et à la ville; un point qui permet en effet, de surveiller la vallée à l'abri des regards, et que n'auraient pas manqué d'utiliser des ennemis cherchant à surprendre les équipages particulièrement vulnérables au moment des embarquements ou des débarquements."

(7) Cf. Mirgissa I, p. 12 et 22.

(8) Cf. Mirgissa I, p. 12.

combattraient; ceux qui penseraient à combattre et ceux qui songeraient à se révolter dans ce pays tout entier"[(1)].

Les textes d'exécration et les pratiques auxquelles ils sont liés ne se limitent pas au Moyen Empire[(2)]. Même s'il est mal connu, le phénomène est beaucoup plus étendu.

Dans un article, "A la recherche de nouveaux textes d'envoûtement"[(3)], Posener déplore la négligence des "fouilleurs" et émet l'hypothèse que, comme à Mirgissa, beaucoup de dépôts doivent sans doute se trouver à l'écart des forteresses. Malgré cela, il a pu répertorier sept séries de textes d'envoûtement, dont trois concernant exclusivement les Egyptiens.

Il mentionne la découverte à Tell Deffeneh, par Petrie en 1886, de trente à quarante petites figurines de prisonniers en calcaire. Comme à Mirgissa, celles-ci ont été retrouvées à l'écart d'une forteresse[(4)]. Elles sont datées de la XXVIème dynastie, et il semble que là aussi, elles avaient pour rôle de renforcer la forteresse. A l'autre extrémité de la chronologie, Posener mentionne des figurines découvertes à Gizeh, qui datent, elles, de la VIème dynastie. Sur l'une de ces figurines, on retrouve la formule : "tous les Nubiens... qui viendront à se révolter, qui viendront à comploter, qui viendront à tenir n'importe quel mauvais propos"[(5)].

A plusieurs reprises, Posener est revenu sur la question de l'ampleur et de la signification des textes d'exécration et des rites qui y sont liés[(6)]. Il note que beaucoup de figurines représentant de manière fruste l'image du prisonnier étaient passées inaperçues dans les fouilles, mais que l'usage devait en être largement répandu à toutes les époques. Il s'agissait, dans différents cas, de se prémunir contre d'éventuels ennemis, le but étant de maintenir l'humanité entière, et particulièrement les étrangers, dans la soumission.

La compréhension des rites auxquels étaient liées ces figurines peut s'appuyer du reste sur un certain nombre de papyrus[(7)]. Lexa, en son temps, avait déjà établi de tels rapprochements[(8)].

(1) CRAI, p. 100-101. — Voir également "toutes les mauvaises choses, toutes les mauvaises paroles... tous les mauvais projets... tous les mauvais rêves".

(2) Cf. G. Posener, MDAIK 16, 1958, p. 252-270. p. 270 : "On est ainsi prévenu qu'on ne reconnaîtra jamais qu'une partie infime des figurines, et les textes religieux et magiques d'époque tardive laissent entrevoir, de leur côté, combien importante en était la consommation. Si on considère l'ensemble des faits, on voit que, dans l'Ancienne Egypte, l'envoûtement fut, de tout temps, une véritable institution."

(3) Attention dans Fourth (Anglais), mais החמישי (Hébreu), World Congress of Jewish Studies, p. 144 et ss.

(4) Posener, A la recherche de nouveaux textes d'envoûtements, p. 145. — Cf. aussi la découverte d'Uronati, CRAI 1963, p. 100.

(5) Posener, p. 146. — Cf. Junker, Gîza VIII, p. 30-38.

(6) Posener, Annuaire du Collège de France 1974-76-77.

(7) Posener, Annuaire du Collège de France 1974.

(8) François Lexa, La Magie dans l'Egypte antique, Tome 1, p. 105 : "Nous rencontrons dès le Moyen Empire, un rite magique tendant à dérober la vie à un ennemi ou à un importun. Le magicien fabrique une statuette en cire représentant son ennemi et ainsi il se

Ainsi, dans un papyrus provenant des archives de la famille Jumilhac, est proclamée la nécessité de décapiter la figurine de l'ennemi devant le dieu, afin d'éviter la révolte. Ce rite est lié à ceux concernant Apophis et Seth, ennemis de Ré et d'Osiris, qui cherchent à ramener le chaos dans la nature[(1)].

C'est ainsi que l'on trouve dans le papyrus Jumilhac — copié au plus tôt à la fin de l'époque ptolémaïque et encore annoté jusqu'au début de l'époque romaine[(2)] : "(633) Si on ne décapite pas l'ennemi qu'on a devant soi

procure un corps remplaçant le corps véritable de son ennemi. En écrivant sur la statuette le nom de son adversaire et le mettant en rapport avec son original vivant, il lui donne une partie de l'esprit de ce dernier. C'est ainsi que le sorcier fait une seconde personne de son ennemi entièrement en son pouvoir. L'esprit de cette seconde personne était forcé d'exécuter les ordres du sorcier. S'il s'opposait, le sorcier pouvait le contraindre par des châtiments, à se soumettre à sa volonté ainsi qu'un serviteur vivant. Parce que l'esprit de ce second être faisant partie de l'esprit de l'être vivant, l'homme vivant était sujet aux mêmes états psychiques que la statuette. Quand l'esprit de la satuette éprouvait de la douleur, l'esprit de l'homme vivant en éprouvait aussi, et cet homme exécutait ce que décidait l'esprit de la statuette. Cette chaîne de conclusions logiquement fausses était couronnée par l'idée que le corps de l'homme vivant était sujet aux mêmes changements que le corps subsidiaire de la statuette, et que si ces deux sortes de changements ne s'effectuaient pas en même temps, ils se suivaient de peu. Notre magicien du Moyen Empire, pour avoir le corps et l'esprit de son ennemi en son pouvoir, agit énergiquement. Il enterre la statuette au cimetière, et l'oraison funèbre qu'il dit sur elle n'est que la demande adressée à Ousirew de ne point épargner son ennemi. Puis, il s'attend à ce que son ennemi devienne la proie de la colère du dieu irrité." — Cf. également p. 106. p. 107 : "quand il se dispose à anéantir un homme vivant, ou un esprit, il fabrique une statuette en cire et exerce les mêmes rites avec la statuette d'Apop (Apophis actuel), avec celle de l'homme ou de l'esprit qu'il fait passer ainsi pour le compagnon d'Apop, et à cause de cela l'ennemi de Ré. On se servait dans ces rites au lieu de statuettes en cire, de dessins ou de simples noms écrits sur une feuille neuve de papyrus." — Tome 2, p. 87, Instructions sur 1-VII-2/6-2/16 (Bremner Rhind) : "1°) Il faut dire ces formules sur Apop esquissé, en la couleur verte sur une feuille neuve de papyrus. Outre cela, fabriquer Apop en cire pétrie et écrire sur lui, avec de la couleur verte son nom. Puis le jeter dans le feu et en faire du feu le matin, quand Ré entreprend (son) voyage (quotidien), et de même à midi et le soir, quand Ré va se reposer dans le pays de vie, puis vers six heures de la nuit et vers huit heures du jour..." — tome 2, p. 91-92 : "1° Dire d'un homme chaste et purifié. 2°) Ecris les noms de tous les ennemis de Ré et de tous les ennemis du roi - qu'il vive, soit saint et heureux ! - morts ou vivants et aussi (les noms) de tous ceux qui lui sont suspects, même avec les noms de leurs pères et de leurs mères et de leurs enfants... avec de la couleur sur une feuille neuve de papyrus, et grave leurs noms aussi dans leurs corps, fabriqués en cire. 3°) Puis lie-les avec une plume de pigeon noir, crache sur eux, foule-les du pied et perce-les d'un javelot dont la pointe est en pierre à feu. Ensuite, jette-les dans un four de forgeron au feu. 4°) C'est une défaite effective des ennemis de Ré et une défaite effective d'Apop, servant à abattre les ennemis de Ré." — Lexa apporte également le témoignage d'une inscription sur un cercueil du Moyen Empire. — Tome 2, p. 15, texte IV 3 : "Dire sur la figurine faite de cire, sur laquelle on doit écrire le nom de l'ennemi dont il s'agit... et enterrer au siège d'Ousirew (au cimetière)".

(1) Cf. Posener, Annuaire du Collège de France 1974, p. 402.

(2) Jacques Vandier, Le papyrus Jumilhac, p. 4.

(qu'il soit modelé) en cire (dessiné) sur un papyrus vierge ou (sculpté) en bois d'acacia ou en bois de *hm3* suivant toutes les prescriptions du rituel, les habitants du désert se révolteront contre l'Egypte, et il se produira la guerre et la rébellion dans le pays tout entier; on n'obéira plus au roi dans son palais, et le pays sera privé de défenseurs. Ouvrez les livres; voyez les paroles divines, et vous serez sages, suivant les plans des dieux, car Anubis massacre les ennemis de son père, Ré, après avoir coupé la tête d'Apophis avec son couteau; c'est lui aussi qui a tué, les ennemis de son père, Osiris, ayant massacaré, avec son couteau, tous les tueurs qu'avaient réunis Seth et ses alliés, après les avoir amenés pour les punir, en présence d'Anubis qui est à la tête des nomes de l'Est. C'est lui le maître des brasiers, la nuit des offrandes sur l'autel dans tous les sanctuaires, qui massacrera(?) (644) les ennemis de son père". Dans ce papyrus, il est donc bien question de sacrifier les victimes sur les autels, sous forme de statuettes, sans doute au milieu d'autres victimes, comme en témoigne le dépôt de Mirgissa (cf. plus haut). De plus, on peut noter qu'à Mirgissa, sur un tesson, il était fait mention de figurines de cire(1). Enfin, pour ce qui est de l'usge des vases à la place de statuettes, Posener estime qu'il s'agit d'une extension ou d'une annexion(2). Quant aux figurines qui étaient purement et simplement enterrées, elles semblent apparemment relever d'un autre rite(3).

La conception des relations entre les textes d'exécration, les pratiques magiques auxquelles ils sont liés, et la volonté de maintenir un ordre universel au profit de Ré et du roi — dont on unit au maximum les intérêts — est précisée dans le papyrus de Bremner-Rhind(4). Dans ce papyrus, qui contient plusieurs "livres" consacrés au rite de "renverser Apophis, l'ennemi de Ré" (le premier de ces livres était en usage dans le temple d'Amon à Karnak), un lien étroit est nettement établi entre les ennemis du dieu Ré et ceux du roi. Ainsi, on trouve deux phrases qui se suivent, ou deux phrases accolées rédigées dans les mêmes termes, qui affirment, dans le premier cas que les ennemis du dieu sont abattus, et dans le deuxième cas que ce sont les ennemis du roi qui le sont. Le papyrus Bremner-Rhind a encore été pris en compte vers 311-312 avant J.C. et son écriture ne le fait pas remonter beaucoup plus haut(5). Nous citons, ci-dessous, d'après la traduction de Faulkner (cf. note 48) :

(1) Vercoutter, CRAI 1963, p. 102.

(2) Posener, Annuaire du Collège de France 1974, p. 399.

(3) Cf. note 39 CRAI 1963, p. 99. — Junker, Gîza VIII, p. 36ss.

(4) Posener, Annuaire du Collège de France 1974, p. 402.

(5) Le Papyrus Bremner-Rhind a été édité par Faulkner. Cf. Bibliotheca Aegypticiaca III Bruxelles 1932-33. Traduction et commentaire du même auteur dans JEA XXII 1936, p. 121ss; XXIII 1937, p. 10ss et 166ss; XXIV 1938 p. 41ss. - Les indications sur la datation du papyrus se trouvent en JEA XXII, p. 121. - Dans JEA XXIII, p. 10, Faulkner cite le colophon : "1) written in year 12, fourth month of inundation of Pharaoh - 2) Alexander, son of Alexander". — Voir également dans Bibliotheca Aegypticiaca III, The Papyrus Bremner-Rhind, p. 9 : "The idiom employed in this manuscript is Middle Egyptian throughout, but with certain clear signs that it is an artificial Middle Egyptian."

22,1 : "Ici commence le livre de renverser Apophis l'ennemi de Ré et l'ennemi du roi Onnophris le justifié, qui est accompli journellement dans le temple d'Amon Ré, dieu des trônes des deux pays, qui habite à Karnak."
22,9 : "Horus a pris sa lance de fer, il a battu la tête des ennemis de Ré, Horus a pris sa lance de fer, il a battu la tête des ennemis de Pharaon."
22,21 : "Saisis, saisis, ô égorgeur, renverse l'ennemi de Ré avec ton couteau, saisis, saisis ô égorgeur, renverse l'ennemi de Pharaon avec ton couteau."
23,4 : "Ré triomphe de toi ô Apophis (4 fois) et Pharaon triomphe de ses ennemis (4 fois)."
25,18ss : "Ré triomphe, et justice est sur vous, ô Apophis et vous enfants de la révolte, vous grandement rebelles ! Ré triomphe de ses ennemis (4 fois), Horus... (4 fois), Osiris... (4 fois), Pharaon triomphe de ses ennemis (4 fois). J'AI RENVERSE APOPHIS LE REBELLE... (suit une longue liste) ... J'ai renversé tous les ennemis de Pharaon de tous leurs sièges, dans toutes les places où ils sont."
28,16ss : "Ce sort est à prononcer sur (une figure d') Apophis dessiné sur une nouvelle feuille de papyrus, à l'encre verte... Ré triomphe de toi, ô Apophis (4 fois)... Pharaon triomphe de ses ennemis (4 fois). Et quand tu as écrit ces noms de tous les ennemis que ton coeur craint, à savoir tous les ennemis de Pharaon, morts ou vivants, le nom de leurs pères, de leurs mères, et le nom de leurs enfants... ils ont été faits en cire, mets-les dans le feu après le nom d'Apophis, et brûle-les quand Ré se manifeste premièrement au milieu du jour..."
32,7ss : "Autre livre de renverser Apophis. Récite : O vous tous, hommes nobles, plébéiens, ... qui entreprenez (?) contre Pharaon; ô vous dieux qui œuvrez en mal contre lui..."
32,11ss : "Geb protège Pharaon avec la protection de Ré, et c'est lui qui le protégera contre tous les hommes, nobles, plébéiens... C'est Ré qui fermera pour lui toute bouche qui prononcera quelque mot mauvais contre Pharaon."

On voit donc qu'il existait toute une tradition de pratiques cultuelles devant permettre de maintenir l'ordre universel au profit, principalement et conjointement du dieu Ré et du roi. Bien plus, en effectuant le culte de "renverser Apophis", on rendait service à Ré, qui, en retour, devait chasser les ennemis de Pharaon(1). Ces ennemis, qu'il fallait renverser, étaient de tous ordres, étrangers, habitants de l'Egypte, morts(2), dieux... Ces pratiques avaient donc pour but de maintenir l'ordre universel au profit de Pharaon, le fils de Ré.

Toutefois, nous avons le témoignage d'un procès retentissant sous Ramsès III (1198-1166) au cours duquel on avait essayé de retourner ces pra-

(1) Posener, Annuaire du Collège de France, 1974, p. 403. Il cite 22,4 : "Viens donc vers le pharaon, V.S.F., que tu chasses pour lui tous ses ennemis de même qu'il renverse pour toi Apophis, qu'il massacre pour toi le vilain."

(2) MDAIK 16, 1958, p. 266 : "On voit que les morts ne sont pas isolés, mais d'habitude compris dans la liste commune; on les trouve nommés sur les mêmes figurines et les mêmes vases que les nubiens, les Asiatiques..."

tiques contre le roi[1]. Les conspirateurs, sous la conduite de P3y-b3k-k3mn[2], après s'être procuré des formules magiques dans les bibliothèques des temples, avaient introduit les petites figurines dans le harem royal avec la complicité de la reine, afin de pouvoir agir magiquement sur les hommes et les événements. On voit donc que les pratiques du Moyen Empire, loin de s'éteindre, avaient conservé énormément de succès, au moins jusqu'à l'époque ptolémaïque.

Dans l'Annuaire du Collège de France 1976-77, Posener[3], fait part d'une étude qu'il a entreprise sur cinq plaques d'albâtre, qui proviendraient d'Hélouan. Cette découverte semble recouper les textes des papyrus puisque, selon le témoignage de Posener[4], "le même lot d'objets comprenait un fragment de figurine de prisonnier en terre crue portant une longue inscription devenue maintenant illisible; six feuilles de cire roulées ou pliées sur lesquelles on apercevait dans les cassures, quelques signes cursifs; des petits bras et des pieds également en cire, qui fixés sur les rouleaux, servaient sans doute à leur donner l'apparence de statuettes de captifs... Ils constituent probablement le résidu d'une cérémonie d'envoûtement unique" (cf. le dépôt de Mirgissa). Posener date le texte de ces plaques d'albâtre de la seconde moitié du règne de Sésostris I.[5]. On peut donc lui assigner la date de 1950 avant J.C. et le considérer comme étant antérieur aux textes de Thèbes et de Saqqarah.

Les textes d'exécration et des rites auxquels ils sont liés n'ont pas encore livré tous leurs secrets. Dans l'annuaire du Collège de France de 1977, Posener donne quelques indications sur les nouveaux textes d'Hélouan. Pour la plus grande partie, ils ressemblent à ceux de Thèbes et de Saqqarah, mais il existe cependant quelques différences. Ainsi, on trouve l'expression "son armée" à la place de "tous les frappés qui sont avec lui"[6], et l'organisation du texte paraît moins rigoureuse[7]. De toute façon, on retrouve la grande importance réservée à la partie nubienne et la formule de rébellion[8]. On peut également remarquer que Posener termine en donnant quelques indications supplémentaires sur Saqqarah : on trouve une énumération de nombreux fonctionnaires égyptiens, dont de nombreux "administrateurs de districts". Il est également fait mention de "tout mort, toute morte, tout ennemi, toute en-

(1) Cf. Posener, Annuaire du Collège de France 1976, p. 435. - Voir le Papyrus judiciaire de Turin - Papyrus Rollin, JEA 1949, p. 72 - Papyrus Lee, JEA 1949, p. 80.

(2) Cf. JEA 1949, p. 76.

(3) Posener, Annuaire du Collège de France 1976, p. 440; 1977, p. 503ss.

(4) *id.* 1976, p. 440.

(5) *id.*

(6) *id.* 1977, p. 504-505.

(7) *id.* 1977, p. 506.

(8) *id.* p. 505 : "L'énumération des princes nubiens occupe une figurine entière et déborde sur la paire qui suit : c'est le plus long paragraphe du texte." — p. 506 : "La section égyptienne s'achève par les noms actifs et dangereux de la population, suivis par ce qu'on appelle la "formule de rébellion"."

nemie, tout accusateur, toute accusatrice qui accuserait", formule à rapprocher des textes magiques(1).

Concernant les textes d'exécration, nous avons donc d'importants témoignages archéologiques du Moyen Empire, et nous savons, principalement par les papyrus, que les pratiques auxquelles ils étaient liés se sont considérablement développées dans les temples jusqu'à l'époque romaine. Il semble du reste, qu'un certain nombre de pratiques magiques réservées à la protection du souverain se soient "démocratisées" par la suite(2). Mais, cela ne doit pas faire oublier que nous avons un témoignage important dès l'Ancien Empire avec les figurines de Gizeh.

Junker, dans Gîza VIII, p. 30-38, a abordé à ce propos la question des rites. Si la décollation des figurines ou leur mutilation dans le rituel des temples, le fait qu'elles soient brûlées... ne posent pas de problème, par contre, l'enterrement de figurines éventuellement intactes dans des "Privatgräbern" pose problème, alors que tout le reste relève du "Königsritual".

Junker propose d'y voir le fait que la simulation de la mort comportait également la simulation de l'enterrement ("er ist jetzt tot und begraben"), et que cet enterrement ne pouvait surtout pas avoir lieu dans les tombes royales (diese zu einem geheiligten Bezirk gehörten)(3). Le rite royal, révélé par les statuettes de Gizeh, portait déjà essentiellement contre les Nubiens(4).

En conclusion, on voit que les textes d'exécration et les rites qui y sont liés ont toujours eu une grande importance en Egypte. Même si ces derniers ont pu subir une certaine "démocratisation" vers l'époque ptolémaïque, ce sont essentiellement des rites royaux. Ces rites avaient pour but essentiel de maintenir l'ordre pharaonique, censé universel, et d'empêcher l'installation du chaos. Ré et son fils, Pharaon, étaient les clefs de voûte de cet ordre universel. Ce sont les Nubiens qui paraissent avoir été les plus menaçants pour cet ordre universel, mais les autres peuples étrangers l'ont été aussi, à un degré plus ou moins grand(5). Quand l'Egypte s'est intéressée à l'Asie, celle-ci a

(1) Posener, Annuaire du Collège de France 197, p. 510.

(2) Cf. Le Papyrus Magique illustré de Brooklyn édité par Serge Sauneron, p. 17 : "Un autre aspect de la magie égyptienne, que révèlent ces deux petits textes, est le caractère royal de ces formules à leur origine. On sait que bien des thèmes ont passé dans l'usage, de la phraséologie royale à d'autres bénéficiaires, ... Il n'est pas impossible que nous ayons affaire à des textes empruntés effectivement à de semblables archives royales..."

(3) Junker, Gîza VIII, p. 36-38.

(4) Voir également Posener, Annuaire du Collège de France 1976, p. 438; MDAIK 16, p. 252; (החמישי) World Congress Jewish studies, p. 146-147.

(5) Il ne faut pas voir dans l'ordre habituel dans lequel les nations sont mentionnées une nécessité du rituel. Cf. Weiss, The Pattern of the "Execration Texts" in the Prophetic litterature, dans IEJ XIX, 1969, p. 150-157. — p. 155-156 : "The order in which the nations in the Execration Texts appear, i.e. first the Nubians, who dwelled south of Egypt, then the Asiatics, situated in the north, then the Libyans situated in the west, and lastly the Egyptians, was the conventional sequence in which these peoples or lands who, by the tradition constituted the historically relevant world of Egypt were enumerated in all Egyptian

pris une plus grande place dans les textes d'exécration. La mention de fonctionnaires égyptiens dans ces textes est liée au fait que, eux aussi, pouvaient éventuellement se rebeller contre Pharaon. Enfin, selon la conception égyptienne, les morts, les dieux, les mauvais rêves pouvaient également constituer une menace contre l'ordre universel.

Toutes ces pratiques d'exécration utilisées en Egypte avaient donc pour but de maintenir l'ordre du monde humain et divin, le fauteur de désordre par excellence étant représenté par Apophis, l'ennemi de Ré. On peut donc en conclure que les rites d'envoûtement liés aux textes d'exécration n'avaient pas pour but de nuire aux personnes envoûtées, comme cela se rencontre souvent dans d'autres cultures[1]. Il s'agissait de conjurer toute rébellion contre l'ordre universel.

document, whether execrational, magical of whatever." — p. 157 : "In the Egyptian Execration Texts was the common and usual general Egyptian orientation."

(1) Cf. M. J. Seux, Hymnes et prières aux dieux de Babylonie et d'Assyrie, p. 375ss. — p. 378 : "Comme ils (ne) sont (pas) là, j'apporte leurs figurines. Toi, Nusku, ô juge, qui attrapes le méchant et l'ennemi, attrape-les pour que je ne subisse pas de dommage, eux qui ont façonné des figurines de moi, ont imité mes traits, ont saisi ma bouche, ont fait trembler ma nuque..."

LE RECUEIL D'ORACLES CONTRE LES NATIONS DU LIVRE D'AMOS

Au début du livre d'Amos, en 1,3-2,16, on trouve un recueil d'oracles contres les nations.

Celui-ci concerne, dans l'état final, huit peuples : Araméens, Philistins, Phéniciens, Edomites, Ammonites, Moabites, peuple du Royaume de Juda et de celui d'Israël.

En comparaison avec les recueils d'oracles ultérieurs contre les nations contenus dans les livres prophétiques, le recueil d'Amos se caractérise par sa grande unité dans la formulation des oracles.

Tout d'abord, nous remarquons que tous les oracles débutent par la même formule :
koh 'âmar YHWH ᶜal šᵉlošâh pišᶜéy (nom d'une ville ou d'un pays), *wᵉᶜal 'arbâᶜâh lo' 'ᵃšîbènnû ᶜal*[1]. (Appelons-la "formule I").

Ensuite, après l'exposé des motifs d'accusation, sauf en ce qui concerne Israël, nous retrouvons la formule :
wᵉšillaḥtî (Ammon : wᵉhiṣṣatî, cf. Jr. 49,27) 'éš b (suivi d'un nom de lieu) *wᵉ'ôklâh 'armᵉnot* (de...) (Appelons-la "formule II").

Enfin, pour certaines nations concernées, une action contre les habitants des lieux promis à la destruction est précisée.

Ainsi, pour les différentes nations, nous pouvons établir sous forme de tableaux, la structure générale des oracles afférents à chacune d'elles :

(1) Sur la progression numérique cf. J.L. Mays, Amos, p. 23

Formule I contenant le nom de la nation concernée	Motifs d'accusation	Formule II incluant les noms des lieux concernés	Action contre les habitants
Damas	ils ont haché *Galaad* sous des herses de fer	à la maison d'Hazaël de Ben Hadad	voir 2ème tableau
Gaza	ils ont déporté en masse des déportés pour les livrer à Edom	murs de Gaza ses (palais)	voir 2ème tableau
Tyr	ils ont livré des déportés en masse à Edom, sans avoir gardé la mémoire de l'alliance entre frères	murs de Tyr ses (palais)	néant
Edom	il a poursuivi de l'épée son frère, et qu'il avait étouffé sa pitié; parce que sa colère n'a cessé de déchirer et que sa rancune il l'avait obstinément gardée.	à Témân de Boçra	néant
Fils d'Ammon	Ils ont éventré les femmes enceintes de *Galaad*, afin de pouvoir élargir leur territoire	murs de Rabba ses (palais)	voir 2ème tableau
Moab	il a brûlé à la chaux les os du roi d'*Edom*.	Moab Qeriyoth	voir 2ème tableau
Juda	ils ont rejeté l'enseignement du Seigneur et n'ont pas observé ses décrets; parce que leurs mensonges les avaient égarés, ceux que suivaient leurs pères	Juda Jérusalem	néant
Israël	ils ont vendu le juste pour de l'argent, et le pauvre pour une paire de sandales; parce qu'ils sont avides...	Me voici donc pour vous écraser sur place, comme écrase un char qui est tout plein de paille : le refuge se...	

En ce qui concerne les indications figurant dans la 4ème colonne, si l'on met à part l'oracle contre Israël, on peut distinguer deux cas : Aram et Philistie d'une part, Ammon et Moab d'autre part.
Pour Aram et la Philistie :
— ... (attaque contre Damas dans l'oracle sur Aram)...
w^{e}hikrattî yôšéb m (nom du lieu) *w^{e}tômék šébèṭ* (nom du lieu)... (Appelons-la "formule III")
— ... (attaque contre Eqrôn dans l'oracle sur la Philistie) ... puis une action est précisée contre le peuple-même de tout le pays, avec la conclusion : *'âmar* (Philisite *'^{a}donay* en supplément) YHWH. (Appelons-la "formule IV")
Pour Ammon et Moab :
mention de la *t^{e}rû^{c}âh,* puis action précisée contre le roi ou le "juge" et les princes, avec la conclusion : *'âmar* YHWH (formule IV). A la différence des oracles contre Aram et la Philistie, une action contre tout le peuple n'est pas précisée.

Le tableau ci-dessous permet de résumer ces remarques :

	Formule II				F. IV
Damas	je ferai sauter le verrou de Damas	Biqéath-Awèn Beth-Eden		et alors le *peuple d'Aram* sera déporté à Qir	x
Philistie		Ashdod Ashqelôn	je tournerai la main contre Eqrôn	et *le reste des Philistins* périra	x

	mention de la *t^{e}rû^{c}âh*	cf. Formule III	F. IV
Ammon	au *cri de guerre* d'un jour de bataille, dans la tempête d'un jour d'ouragan	leur *roi* s'en ira en déportation, lui avec ses *officiers* en même temps	x
Moab	au *cri de guerre,* au son du cor	de son sein, j'extirperai *le juge;* et tous les *officiers* je les tuerai avec lui	x

Ainsi, pour l'ensemble des oracles considérés, on voit apparaître une structure générale qui peut se découper en cinq temps, comme l'a fait Wolff :
1) Formule d'introduction : *kh 'mr* YHWH.
2) Formule numérique : "pour trois..."
3) Dénonciation de la culpabilité introduite par la préposition *ᶜal.*
4) Exécution du jugement.
5) Formule de conclusion, qui reprend celle d'introduction *'mr* YHWH.[1]

Mais en fait, cette structure n'est totalement utilisée, et avec des variantes, que pour quatre oracles.

Nous étudierons chacune des catégories d'oracles, en commençant par ceux qui s'éloignent le plus de ce schéma, et nous essaierons de voir comment chacun des oracles a pu prendre place dans l'ensemble, qui devait constituer un recueil d'oracles contre les nations.

L'oracle contre Israël, point d'orgue du recueil d'oracles contre les nations du livre d'Amos, et son authenticité —

Cet oracle est manifestement différent des autres. Doit-on le considérer pour autant comme ajouté, voire inauthentique ?

Pour certains auteurs, il ne paraît pas anormal que des oracles contre Israël et Juda fassent partie d'un recueil d'oracles contre les nations[2]. Du reste, dans le recueil du livre d'Amos, on peut noter que les nations sont condamnées pour avoir commis des fautes aux yeux de Dieu, mais celles-ci n'ont pas été obligatoirement commises à l'égard d'Israël[3]. Dieu ne s'identifie pas à la défense des intérêts d'Israël, et Israël lui-même doit être soumis au jugement. Bien plus, et c'est ainsi que se justifient les particularités de l'oracle contre Israël, comme le texte lui-même l'explique, si les accusations sont plus développées contre Israël, c'est en raison du lien spécial existant entre Israël et Dieu. Cf. V. 9.10-12. Par ailleurs, les accusations contre Israël des versets 6-8 correspondent bien au livre d'Amos. Le vocabulaire lui-même en témoigne :
ṣaddîq : 2,6; 5,12; *'èbyôn* : 2,6; 4,1; 5,12; 8,4.6; *naᶜal* : 2,6; 8,6; *ša'ap* : 2,7; 8,4; *dal* : 2,7; 4,1; 5,11; 8,6; *ᶜânâw* : 2,7; 8,4; *mizbéaḥ* : 2,8; 3,14.14; 9,1; *yayin* : 2,8.12; 5,11; 6,6; 9,14; *šâtâh* : 2,8; 4,1.8; 5,11; 6,6; 9,14; *šâmad* : 2,9.9; 9,8.8.8.

(1) Cf. Wolff, Dodekaprophetön, tome 2, p. 165.

(2) Vermeylen, Du prophète Isaïe à l'Apocalyptique, tome 2, p. 535, note 12 : "L'appartenance de la section 2,6-16 au poème primitif a été déniée par M. Krause... Limiter ainsi le discours d'Amos à une série d'oracles de malheur sur les nations étrangères équivaut, à notre avis, à en dénaturer profondément la portée. S'il est vrai que les livres prophétiques comportent des groupements de discours de condamnation des peuples païens... ces groupements ne sont jamais antérieurs à l'époque exilique..." - Après la chute de Jérusalem, des oracles contre Israël et Juda étaient sans objet. Mais il semble bien que des préoccupations liées à la chute de Jérusalem ne soient pas absentes des recueils d'oracles contre les nations, qui avaient été constitués ultérieurement.

(3) Accusation contre Moab : "parce qu'il a brûlé à la chaux les os du roi d'Edom".

Il faut donc considérer ces versets, éventuellement retouchés(1), comme le noyau des accusations lancées par Amos. A partir du V. 9, le vocabulaire témoigne moins d'une tradition amosienne. La question de l'authenticité des développements sur la montée de l'Egypte doit, par ailleurs, tenir compte de 9,7(2). Des positions différentes peuvent être adoptées en ce qui concerne 2,9 et 2,10(3). En effet, on peut remarquer qu'au V. 10, on passe de "eux" à "vous", et on reprend la mention de l'Amorite au V. 10 (cf. V. 9) et le thème du vin au V. 12 (cf. V. 8b), après un premier oracle du Seigneur à la fin du V. 11. On peut noter qu'on trouve également *w*^{e}*'ânokî* en 2,9 et de nouveau en 2,10. Schmidt considère que 2,10-12 est une addition ultérieure et que l'emploi de "vous" est révélateur d'un style de prédication(4).

Quant à la condamnation énoncée dans les V. 13-16, elle est bien dans le style d'Amos(5). Schmidt en admet du reste l'ancienneté(6). Ces versets correspondent dans les oracles précédents à : "Je mettrai le feu..." L'emploi du "vous" au V. 13 paraît normal en face du "Je" divin. Alors que, comme pour les autres nations, l'oracle sur Israël a débuté à la troisième personne, l'utilisation de la deuxième personne dans ce qui suit, témoigne de la relation spéciale de Dieu avec son peuple.

En conclusion, on peut considérer que l'oracle contre Israël du livre d'Amos est, dès l'origine et dans sa plus grande partie, constitutif du recueil d'oracles contre les nations.

Son contenu correspond bien à la prédication d'Amos et à la connaissance historique que l'on possède de l'époque où celui-ci commençait son ministère en Israël(7). Les particularités de l'oracle contre Israël sont liées au rôle spécial joué par ce peuple parmi les nations.

(1) Vermeylen, p. 536 : "Les V.V. 6-8 semblent avoir été remaniés après l'exil; les reproches d'injustice sociale ont été interprétés dans un sens cultuel". Voir également note 1. Mais, les rapprochements de vocabulaire avec le reste du livre d'Amos sont plus convaincants.

(2) Vermeylen, p. 544ss. : "L'authenticité amosienne de la péricope n'a guère été contestée jusqu'ici. Plusieurs indices permettent cependant de penser que ces versets ne sont pas l'œuvre du prophète du VIIIème siècle..."

(3) J.L. Mays, p. 44 : "The major problem turns around vv. 10-12 which appear to some to be a redactional expansion of the theme of the conquest in V. 9". Il renvoie à A. Weiser, Die Profetie des Amos (BZAW 53, 1929), p. 93ss. et W.H. Schmidt (ZAW 77, 1965), p. 168ss.

(4) Werner H. Schmidt, ZAW 1965, n° 77, p. 168-193. Cf. p. 180ss.; p. 182 (sur 2,10-12) : "Das entspricht wiederum dem Predigtstil, der im Dueteronomium oder deuteronomistischen Geschichtswerk vorliegt". Il relie ce passage au style de prédication, à l'emploie du "vous". Cf. p. 180,a.

(5) Amos utilise couramment la répétition de formules semblables comme effet de style, pour souligner la violence de l'action divine. Cf. 3,3-8; 4,6ss...

(6) Schmidt, p. 182 : "sind 2,10-12 erst später hinzugekommen, dann folgte die Gerichtsansage 2,13-16 (הנה אנכי)."

(7) Cf. 1 R. 14,23-29. Bible et Terre Sainte, 1970, n° 120, Samarie la capitale d'Israël, pp. 12ss : "les ivoires de Samarie"; et pp. 15ss. : "Les ostraca de Samarie". — Israël

Wolff pose la question[1] de savoir si, dans cet oracle, ce n'est pas Israël dans son ensemble, donc Juda compris, qui est concerné en tant que peuple de Dieu, quoique cela puisse paraître contradictoire, puisqu'il existe, par ailleurs, un oracle contre Juda dans le recueil. Ainsi, il apparaît qu'au V. 9, c'est bien le peuple de Dieu dans son ensemble qui est concerné.

En dehors des questions déjà posées plus haut en ce qui concerne les V. 9 et 10, on peut en tout état de cause penser qu'il est alors fait référence aux origines communes du peuple de Dieu dans son ensemble, origines auxquelles les deux royaumes communient toujours indivisiblement, même après la séparation d'Israël et de Juda. En fait, la prédication d'Amos est avant tout conçue pour Israël comme royaume du Nord. Juda n'est mentionné que dans le titre de 1,1, dans l'oracle de 2,4.5 et en 7,12, où justement Amos est invité à aller effectuer son ministère de préférence dans le pays de Juda : "Amacya dit alors à Amos : "Va-t-en, voyant; sauve-toi au pays de Juda : là-bas, tu peux gagner ton pain et prophétiser, là-bas !" Mais Amos répond au V. 15 : "... le Seigneur m'a dit : "Va ! prophétise à Israël mon peuple." Dans ce contexte au moins, on voit qu'Israël désigne bien le royaume du Nord. On peut donc considérer que l'oracle de 2,6 et ss. concerne le royaume du Nord.

Les oracles contre les pays frères, Tyr, Edom et Juda, et la question de leur authenticité —

L'oracle contre Israël mis à part, trois oracles du recueil présentent les mêmes particularités de formulation réduite : ceux contre Tyr, Edom et Juda. Par contre, on peut remarquer que les accusations y sont relativement développées; mais, en dehors de celles formulées contre Tyr, elles ne contiennent pas de précisions de noms propres.

L'accusation contre Tyr reprend, d'une part celle formulée contre la Philistie : *hasgîrâm gâlût š^{e}lémâh lè^{e}dôm* (cf. *haglôtâm gâlût š^{e}lémâh l^{e}hasgîr*

est alors puissant, mais au profit de quelques-uns. Et en 6,13-14, Amos tourne en dérision les succès militaires d'Israël. — W.R. Harper, Amos and Hosea, 1936, p. 49 : "The sin of Israel repeated in different forms is that of injustice, oppression; cf. The legislation which touches this, Ex. 23,6-8; Dt. 16,18-20; Lv. 19, 15; and the attitude of the later prophets, Is. 1,23; 3,14f; 5,23; 10,1f; Je. 5,28; 22,3; Ez. 22,29; Mi. 3,9-11; 7,3; Mal. 3,5. The phrase *for a pair of shoes* (cf. Am. 8,6a) seems to be a proverbial expression designating something of the lowest value; Ez. 13,19. A very plausible interpretation is based on the custom of using the shoe as a "conventional symbol in legal transactions" (Cf. Ru. 4,7; Ps. 60,8)."

(1) Wolff, pp. 199ss., sur Is. 2,6ss. : "Das letzte Wort des Amos richtet sich gegen "Israel". Ist der Staat des Nordreichs gemeint ? ... So sagt Amos denn auch an unserer Stelle "Israel" im Rahmen der Anklage des Gottesvolkes". — Il faut noter ici que l'expression "la maison de leur Dieu" (V. 8), qui, plus tard, désigne le Temple, pourrait alors s'appliquer à n'importe quel sanctuaire. Cf. Gn. 28,17-22 (Bethel), avec Yahvé, voir 1 S. 1,9 (Silo), pour un autre dieu, voir Jg. 17,5 et 18,31.

lè'^edôm);[1] d'autre part, l'accusation utilise un vocabulaire inhabituel dans le livre d'Amos : *w^elo' zâkrû b^erît 'aḥîm; zkr b^erit* : 1,9+; *'aḥ* : 1,9.11+.

Dans le motif d'accusation formulé contre Edom, on rencontre également un vocabulaire peu fréquent chez Amos : *râd^epô baḥèrèb 'âḥîw w^ešiḥét raḥ^amâyw wayyiṭrop lâ^cad 'appô w^e^cèbrâtô š^emârâh* nèṣaḥ; *rdp* : 1,1+; *'âḥ* : 1,9.11; *šḥt; raḥ^amîm; trp; ^cèbèrâh* : 1,11+ *nèṣar* : 1,11 et 8,7+.

Cela se vérifie encore dans les accusations contre Juda : *mâ'^asâm 'èt-tôrat YHWH w^e ḥûqqâyw lo' šâmâru wayyat^cûm kiz^ebéyhèm '^ašèr-hâl^ekû '^abôtâm '^aḥaréyhèm : m's* : 2,4; 5,21+; *tôrâh; ḥoq; tâ^câh; kâzâb* : 2,4+; *'ab* : 2,4.7+; *'aḥar* : 2,4; 7,1.15+.

Par contre, la terminologie est à rapprocher de "l'histoire deutéronomique"[2]. De ce fait, l'oracle contre Juda s'expliquerait mieux par une addition ultérieure, appliquant et actualisant au royaume de Juda ce qui, dans le recueil primitif, se rapportait à l'Israël du Nord[3].

En ce qui concerne les oracles contre Tyr et Edom, on a pu relever, allant dans le même sens d'une "authenticité", qu'il n'y avait pas eu d'animosité particulière contre Tyr et Edom à l'époque d'Amos[4]. On a toutefois proposé de dater l'oracle contre Tyr de la période qui a suivi la guerre Syro-Ephraïmite[5]. Mais le lien établi entre l'oracle contre Tyr et celui contre Gaza, au niveau de l'accusation, s'expliquerait bien à l'époque post-exilique[6]. On peut en effet relever notamment en Joël 4,4ss : "Et vous

(1) Samuel Amsler, Amos, CAT XIa, p. 174. Ne reprenant pas cette mention comme une reprise textuelle, mais voulant trouver un appui historique, il corrige "Edom" en "Aram". Il envisage, en outre, diverses possibilités, mais pense que l'oracle est secondaire.

(2) Sur la présence dans le livre d'Amos d'une "rédaction deutéronomique", à rapprocher de "l'histoire deutéronomique", on pourra consulter W.H. Schmidt, "Die Deuteronomistische Redaktion des Amosbuches, Zu den Theologischen Unterschieden zwischen dem Prophetenwort und seinem Sammler", ZAW 77, 1965, pp. 168-193. — H.W. Wolff, Dodekapropheton 2, Joel und Amos, 1965, pp. 184-185. On pourra faire le rapprochement avec 2 R. 17,13-15 : "Pourtant Yahvé avait fait cette injonction à Israël et à Juda... observez (*šmr*) mes commandements et mes lois (*ḥq*), selon toute la loi (*twrh*) que j'ai prescrite à vos pères (*'b*) ... Ils méprisèrent (*m's*) ses lois (*ḥq*) ..."

(3) L'oracle contre Juda est le seul considéré par Maag comme postérieur à la constitution du recueil. Voir également Vermeylen, tome 2, p. 533-535. — Sh. M. Paul, A Literary Reinvestigation of the Authenticity of the Oracles against the Nations, Mélange H. Cazelles, 1981, pp. 189-204. Sh. M. Paul défend l'authenticité de tous les oracles. — J. Barton, Amos's Oracles against the Nations, 1979, p. 24 : "So we conclude that Judah Oracle is certainly, the Edom Oracle almost certainly and the Tyre Oracle very probably not by Amos, the other Oracles are authentic words of the prophet."

(4) Voir par exemple J.L. Mays, Amos, p. 35.

(5) H. Cazelles, "L'arrière-plan historique d'Amos 1,9-10", Sixième Congrès d'Etudes Juives, 1973, pp. 71-76.

(6) P.H. Müller, "Phönizien und Juda in Exilisch-Nachexilischer Zeit", Die Welt des Orients 6, 1971, pp. 189-204.

aussi, Tyr et Sidon, que me voulez-vous ? Et vous tous, districts de Philistie ?... vous qui avez vendu aux fils de Yavân les fils de Juda et de Jérusalem, pour les éloigner de leur territoire..."

Quant à l'oracle contre Edom, en raison de son accusation, il conviendrait également à la période post-exilique. La terminologie employée, si elle est ancienne, se retrouve dans les livres des Rois[(1)].

Les oracles contre Ammon et Moab comme constitutifs de l'ensemble du recueil —

Dans ces deux oracles, on relève la mention de la *t^erû^câh*[(2)]. Ammon : *bit^erû^câh b^eyôm milḥâmâh b^esa^car b^eyôm sûpâh; t^erû^câh* : 1,14; 2,2+; So. 1,16; *milḥâmâh; sa^car; sûpâh* : 1,14+; Moab : *ûmét b^ešâ'ôn mô'âb bit^erû^câh b^eqôl šôpâr; šâ'ôn* : 2,2+; *t^erû^câh* : 1,14; 2,2+; So. 1,16; *šôpâr* : 2,2; 3,6+; So. 1,16.

Généralement on ne met guère en doute l'authenticité de ces oracles. Du reste, le motif d'accusation contre Amon est à rapprocher de celui contre Aram. Il doit y être fait allusion aux guerres entre Aram et Israël (cf. ci-dessous). Quant au motif d'accusation contre Moab, on peut se demander s'il n'a pas précédé la "trahison" d'Edom.

Les oracles contre Moab et Ammon s'expliqueraient bien dans le cadre des campagnes assyriennes, en lien avec celui contre Aram.

Les oracles contre les ennemis héréditaires, Aram et la Philistie. Les deux oracles, dont la formulation est la plus complète, sont ceux qui sont dirigés contre Aram et la Philistie. Ce sont les deux oracles où l'ensemble du peuple de ces pays est directement concerné par l'action divine. Ce sont également les deux nations contre lesquelles Israël avait eu précédemment le plus à lutter. Les souvenirs concernant Aram étaient encore très récents (cf. Am. 6,13-14)[(3)].

(1) H. Cazelles, "L'arrière-plan historique d'Amos 1,9-10", pp. 73-74. Cazelles souligne l'ancienneté de la terminologie. Voir : M. Fishbane, The Treaty Background of Amos 1,11 and Related Matters, JBL 89, 1970, pp. 313-318. — Mais la terminologie est reprise par les rédacteurs des livres des Rois (cf. 1 R. 5,26) et même par ceux des livres des Chroniques (cf. 1 Ch. 11,3; 2 Ch. 16,3), pour *bryt,* voir aussi 1 R. 9,1 pour *'ḥy.*

(2) La *t^erû^câh* est une acclamation retentissante lancée par une foule dans un contexte militaire ou religieux. Voir Paul Humbert, La "Teroua" Analyse d'un rite biblique, p. 31 : "Enfin dans plusieurs textes, la *terou^ca* est mentionnée à propos de l'arche de Yahvé : or ces derniers passages établissent le lien organique entre les deux séries de données précédents, c'est-à-dire entre la portée militaire et la portée religieuse du rite de *terou^ca* ..."

(3) On pourra également consulter 2 R. 13, qui concerne les guerres entre Israël et Aram, sous les règnes de Yoakhaz (820-803) et Joas (803-787). On peut également rapprocher 1 R. 20,22, que l'on place généralement sous le règne de Yoakhaz. — Cf. Gray, I et II Kings, pp. 414ss. : Briend-Seux, p. 87; E. Würthwein, Zur Komposition von I Reg. 22,1-38, BZAW, 105, 1967, pp. 245-254, qui, en 1 R. 22 propose de distinguer 3 couches; a) V. 5-9.13-17(18?). 26-28; b) V. 19-22; c) V. 10-12.24.25, le V. 23 étant un joint rédactionnel, cependant, il estime qu'une répartition en 2 parties est également possible. — L.

Aussi comprend-on mieux que ces oracles figurent en tête du recueil et que ce soient eux qui aillent le plus loin dans les sanctions. Aram : *w*^{e}*gâlû* ^{c}*am* ^{a}*râm qîrâh,* Qir est la ville dont les Araméens, selon Am. 9,7, sont originaires. Autrement dit, toute l'histoire de ce peuple revient à son point de départ.

Philistie : *w*^{e}*'âbdû š*^{e}*'érît p*^{e}*lištîm 'âmar* ^{a}*donây YHWH*. Même le reste périra.

On peut noter que, du point de vue des motifs d'accusation, l'oracle contre Aram se rapproche de celui dirigé contre Ammon. Les Araméens, au cours de leurs guerres contre Israël, ont dû soumettre le pays de Galaad à de dures épreuves, et Ammon a pu en profiter.

En conclusion les oracles contre Aram, la Philistie, Ammon, Moab et Israël sont certainement authentiques. Le châtiment divin est signifié par l'avance des armées assyriennes. L'annonce faite de la destruction par le feu et les menaces de déportation sont conformes aux méthodes utilisées par ces armées. L'oracle contre Juda apparaît comme une addition "deutéronomique". L'oracle contre Tyr a semble-t-il été joint à celui contre Gaza, en fonction du rôle que ces deux régions ont joué ensemble à l'époque post-exilique. Quant à l'oracle contre Edom, il se comprendrait bien également à cette époque.

On est tenté d'établir des comparaisons entre les Oracles contre les nations d'Amos et les Textes égyptiens d'exécration[(1)]. Le rapprochement a été effectué en premier par A. Bentzen[(2)].

Toutefois, actuellement, à l'exemple de Wolff, les auteurs tendent à minimiser ce rapprochement[(3)]. Celui-ci paraît en effet d'autant moins crédible, que l'on s'en est tenu jusqu'ici aux Textes égyptiens d'exécration de la période du Moyen-Empire. Mais si, comme nous l'avons vu, le champ d'expansion des textes d'exécration et des pratiques auxquelles ils sont liés est beaucoup plus vaste, le problème se pose différemment. Il ne s'agit pas d'établir une dépendance littéraire aléatoire, mais de se référer à un mode de pensée beaucoup plus large, dont les textes publiés (Thèbes et Saqqarah) sont des représentants typiques.

Lipinski, "Le Ben-Hadad II de la Bible et l'Histoire" situe plutôt les événements de 1 R. 20 sous le règne de Joas. — On pourra se reporter également à ZAW 80, 1968, pp. 337-342, The rest of the Acts of Jehoakaz I Kings 20.22,1-38, qu'on peut ainsi résumer en français : Les trois récits de bataille de 1 R. 20 et 22,1-38 se passent sous le règne de Joachaz. Ils décrivent ses tentatives pour se libérer du joug syrien, après la longue oppression d'Hazaël. Joachaz étant tombé lors de la troisième bataille, on peut dater celle-ci de l'année 801 av. J.C., c'est-à-dire de l'année où Joas monta sur le trône (chronologie d'Albright). La première de ces batailles, et probablement la date de la montée sur le trône de Ben-Hadad, doit correspondre à 805. Cette date coïnciderait exactement avec la première campagne d'Adadnirari à l'Ouest.

(1) Vermeylen, Du prophète Isaïe à l'Apocalyptique, tome 2, p. 529 et notes 1 et 2.

(2) A. Bentzen, The Ritual Background of Amos 1,2-2,16 OTS VIII, 1950, pp. 85-99.

(3) Wolff, Dodekapropheton, tome 2, pp. 175-179.

On peut noter que, dans le recueil d'Amos comme dans les Textes égyptiens d'exécration, on trouve, au début le nom de la nation avec laquelle les rapports conflictuels sont les plus fréquents (Aram et Nubie), puis le texte se poursuit en citant les noms des ennemis extérieurs, par ordre d'intérêt décroissant, avant d'en venir aux ennemis intérieurs (Egypte et Israël). De plus, dans les Textes égyptiens comme dans le Livre d'Amos, certaines formules se trouvent répétées régulièrement.

Par ailleurs, il est à noter que ces deux sortes de textes se réfèrent à un ordre auquel il pourrait — ou il a pu — être porté atteinte, cet ordre ayant une valeur divine.

Cependant, et c'est sans doute là où réside la principale différence, alors que dans les Textes égyptiens, l'ordre est médiatisé par le Pharaon, fils de Ré, dans le recueil d'Amos, l'ordre divin est médiatisé par des principes moraux qui ont été enfreints.

Une autre différence importante provient du fait que chez Amos, et dans la Bible en général, les oracles ne peuvent être liés à des rites magiques; tout au moins de telles pratiques y sont condamnées (cf. 1 R. 22(1) et 2 R. 13(2)) . S'il y est fait recours, c'est par exemple, pour mieux souligner le rôle de Joas en le mettant à l'épreuve. Ainsi tout caractère automatique est retiré à de tels rites. L'action symbolique que pratiquent les prophètes doit, par ailleurs, être considérée pour sa valeur pédagogique, et n'a aucune valeur magique, même dans le cas des oracles contre les nations (cf. Jr. 51,59-64).

En conclusion, on voit que dans les Textes égyptiens d'exécration, tout comme dans le Recueil d'oracles contre les nations du livre d'Amos, le texte est soumis à un ordre d'autant plus strict qu'il condamne ou prévient un désordre. La responsabilité de ce dernier est attribuée aussi bien aux ennemis extérieurs qu'intérieurs, en révolte contre un ordre divin. Mais une différence essentielle demeure. Elle provient de la conception des médiations exprimant l'ordre divin parmi les hommes, Pharaon dans l'un des cas, ou bien, des principes moraux, dans l'autre cas.

(1) Le représentant du vrai prophétisme, Michée, se doit d'annoncer la parole du Seigneur alors que l'action des faux prophètes, et plus particulièrement celle de Cidqiyahou fils de Kenaana, se rapproche du rite magique. Cf. 1 R. 22,11-14 : "Cidqiyahou, fils de Kenaana, s'étant fait des cornes de fer, dit : "Ainsi parle le Seigneur : Avec ces cornes tu enfonceras Aram jusqu'à l'achever !" Tous les prophètes prophétisaient de même en disant : "Monte à Ramoth de Galaad, tu réussiras ! Le Seigneur la livrera aux mains du roi". Le messager, qui était allé appeler Michée lui dit : "Voici les paroles des prohètes : d'une seule voix elles annoncent du bien pour le roi. Que ta parole soit donc conforme à la leur ! Annonce du bien !" Michée dit : "Par la vie du Seigneur, ce que le Seigneur me dira, c'est cela que je dirai !" "

(2) Cf. 2 R. 13,18-19 : "Elisée dit à Joas : "Prends les flèches !" Il les prit, Elisée dit au roi d'Israël : "Frappe la terre !" Il frappa trois fois et s'arrêta. L'homme de Dieu s'irrita contre lui et dit : "Si tu avais frappé cinq ou six fois, tu aurais frappé Aram jusqu'à extermination. Maintenant, c'est trois fois seulement que tu frapperas Aram"."

On a vu que, dans les textes d'exécration, l'ordre géographique n'était pas une nécessité du rituel (cf. note 5 p. 30). Toutefois, dans le recueil d'Amos, un certain ordre géographique apparaît comme ayant été respecté. On part du Nord-Est (Damas) pour se diriger vers le Sud-Est (Gaza); on remonte ensuite vers le Nord-Ouest (Tyr), pour terminer par le Sud-Ouest (Edom, Ammon et Moab), avant que le Centre lui-même (Israël) soit concerné[1].

Toujours est-il qu'en ce qui concerne le recueil d'oracles contre les nations du livre d'Amos, comme dans le cas des textes égyptiens d'exécration, il faut tenir compte de la valeur de la malédiction écrite dans la mentalité du Proche-Orient Ancien (cf. encore après l'exil, Zac. 5,1-4).

Au-delà des rapprochements possibles avec les textes égyptiens d'exécration, on peut se poser la question des antécédents du recueil d'oracles contre les nations d'Amos. Barton a étudié la question[2], en tenant compte des partisans des origines dans la tradition de la guerre sainte (Hayes)[3], et de ceux des textes d'exécration, mais finalement, il se rallie à la position de Wolff, qui voit les origines du recueil dans la tradition de sagesse des proverbes numériques[4]. On notera que, si dans le proverbe numérique, c'est le dernier élément qui est mis en valeur, donc la quatrième faute dans chaque accusation contre les nations, dans le recueil c'est également la dernière nation, Israël, dont la mise en accusation est particulièrement développée.

Mais en ce qui concerne le recueil d'oracles contre les nations du livre d'Amos, il faut éviter de projeter sur lui les problèmes posés par les recueils ultérieurs. En effet, le recueil d'Amos a été conçu en tant que tel, dès le départ, ce qui ne sera pas le cas pour les recueils ultérieurs. Dans ces derniers, les influences subies par les différents oracles pourront, en effet, inclure le rôle des oracles avant la bataille.

(1) A. Deissler, M. Delcor, Les petits prophètes, 1961, p. 190. — A. Bentzen, The Ritual Background of Amos, 1,2-2,6 in Oudtestamentische Studien, VIII, 1950, p. 90.

(2) J. Barton, Amos's Oracles against the Nations, 1980, pp. 8-15.

(3) J.H. Hayes, The Usage of Oracles against Foreign Nations in Ancient Israel, JBL 87, 1968, pp. 81-92. Voir particulièrement les oracles de Balaam Nb. 22-24.

(4) H.W. Wolff, L'enracinement spirituel d'Amos, 1974, pp. 48-60; p. 57 : "Si nous jetons un regard sur l'ensemble des résultats de nos recherches concernant les proverbes numériques, il en ressort pour Amos tout d'abord ceci : c'est que la provenance de cet élément des proverbes numériques, dans le cycle des sentences adressées aux nations, ne peut être trouvée que dans les formes sapientiales de discours..."

UN ORACLE CONTRE BABYLONE : Is. 21,1-10

Si l'on tient compte des introductions en "Massa", le chapitre 21 d'Isaïe comprend apparemment trois oracles, dont un contre Babylone aux versets 1 à 10.

Cet oracle présente de multiples difficultés, et nous ne prétendons pas les résoudre toutes. En effet, un nombre considérable d'options différentes se présentent dans divers domaines et se compliquent les unes et les autres.

Déjà, du point de vue historique en ce qui concerne le cadre, deux possibilités se présentent, soit que l'on situe l'oracle à l'époque du prophète Isaïe(1), soit que l'on considère qu'il puisse s'appliquer à la prise de Babylone de 539. Cette dernière option est du reste fort traditionnelle, et ne relève nullement d'un quelconque "terrorisme exégétique moderniste"(2). Il est également permis d'envisager la combinaison de ces deux possibilités(3), comme

(1) H. Cazelles, Histoire politique d'Israël..., p. 175.

(2) A. A. Macintosh, Isaiah XXI, p. 63 : "... an indication that Jewish tradition from comparatively early times considered that the prophecy concerned the fall of the Neo-Babylonian empire,..."

(3) A.A. Macintosh a essayé de résoudre le dilemme posé par le huitième ou le sixième siècle, ainsi que la difficulté que représente la mention de l'Elam au v. 2, en proposant de considérer Is. 21 comme un "Palimpsest", une relecture faite au sixième siècle d'un texte du huitième siècle. Dans son ouvrage : Isaiah XXI a Palimpsest, 1980, Macintosh donne pp. 63ss. un résumé des différentes positions. Il mentionne la position rabbinique, qui rapproche Is. 21,1-10 de la chute de Babylone sous Cyrus. Cette position a été reprise par d'autres comme Rosenmüller (1793). Pour Macintosh, ce dernier représente ce qu'il appelle le point de vue critique orthodoxe.

P. Kleinert a été le premier à mettre cette position en question, en faisant remarquer qu'en Is. 21,1-10, la chute de Babylone provoque la frayeur, et non la joie comme dans les autres oracles du sixième siècle contre Babylone. De plus la mention de l'Elam convient mal au sixième siècle (cf. toutefois Jr. 49,34-39 et A. K. Grayson, Assyrian and Babylonian Chronicles, Texts from Cuneiform Sources, V, 1975, Chronicle V, Rev., ligne 20). Kleinert situe alors Is. 21,1-10 au huitième siècle, dans une perspective qui sera reprise par P. Dhorme, Le désert de la mer (Isaïe XXI), dans RB 31, 1922, pp. 403-406. Cette position nouvelle de Kleinert a été elle-même critiquée, entre autres par Dillmann, qui fait remarquer qu'au huitième siècle, l'Elam et les Mèdes étaient les ennemis de Sargon, donc les alliés de Babylone (J.A. Brinkman, Elamite Military Aid to Merodach-Baladan, JNES 24, 1965, pp. 161-166). Dillman, Duhm et d'autres soulignent alors l'importance de l'ancien Elam dans l'Empire de Cyrus. La mention de l'Elam et des Mèdes, dans ce cas, désignerait l'ensemble de l'armée perse. Ceci permet de revenir à la position que Macintosh nomme la "critique orthodoxe".

l'a fait Macintosh. Mais si seuls des problèmes historiques se présentaient, il serait relativement simple de les résoudre. En fait, la compréhension du texte pris pour lui-même, pose de multiples questions.

La détermination des sujets des verbes est souvent hasardeuse, et le sens de nombreux mots ou expressions est difficile à préciser. Enfin, une fois les phrases établies, faut-il encore déterminer qui parle à qui. C'est ainsi que "Monte Elam" (21,2, cf. 21,6) a pu être considéré comme un souhait, démenti par les faits, de voir l'Elam, alliée de Babylone, monter contre l'Assyrie qui menaçait Israël. Mais, dans cette perspective, l'oracle affirmerait que c'est finalement Babylone qui sera renversée [(1)]. Encore faudrait-il savoir ce que désigne "L'Elam", le pays ? Une catégorie d'auxiliaires ?[(2)] Toujours est-il que l'interprétation mentionnée ci-dessus de l'expression "Monte Elam" suppose que l'on se situe à l'époque du prophète Isaïe.

Ce petit exemple n'est qu'un cas particulier parmi les nombreux problèmes, qui ont été maintes et maintes fois retournés. Aussi, plutôt que de reprendre interminablement chaque élément pris en particulier, nous nous efforcerons d'avoir une perspective d'ensemble. Nous serons bien entendu confrontés aux problèmes historiques posés par les oracles contre Babylone, mais nous chercherons, avant tout, à établir des rapprochements littéraires. Cela devrait nous permettre de mieux situer Is. 21,1-10.

Un des premiers problèmes à prendre en compte est celui de l'unité effective de Is. 21,1-10. Le verset 6 pourrait en effet correspondre au début d'un nouvel oracle, ou tout au moins, à un nouveau développement, éventuellement postérieur. En mettant en cause l'unité des versets 1-10, on met en lumière le peu d'éléments dont on dispose pour savoir qui est concerné par les cinq premiers versets. En effet, Babylone n'est citée qu'au verset 9, et pour le début du chapitre, nous sommes confrontés à cette expresion énigmatique "désert de la mer".

Galling, qui admet cette thèse, situe Is. 21,1-10 avant la chute de Babylone (539), mais après la conquête de l'Elam (546). Macintosh reprend le problème à son compte pp. 103ss. Il revient sur la question de la mention de l'Elam et du Mède au v. 2. Il fait remarquer que l'on a toujours cherché à situer le texte soit au huitième, soit au sixième siècle, en excluant l'une des possibilités. Lui, pense qu'un texte datant du huitième siècle a pu être repris au sixième, époque où il a reçu une nouvelle signification. Ce serait ce qu'il désigne par le terme de "Palimpsest". Dans son ouvrage (cf. pp. 119-120), il justifie sa position : au huitième siècle, l'appel à l'Elam et au Mède du v. 2b traduirait le sentiment des Judéens, qui les appelaient a soutenir Babylone contre l'Assyrie. Pour ce faire, Macintosh reconstitue un verset et un sens originel, supprimant la mention du siège ainsi que la mention du "je" divin. Ce verset aurait été modifié au sixième siècle, afin d'être placé dans la bouche de Dieu, et constituerait un appel lancé à l'ensemble de l'Empire Perse, pour qu'il monte à l'assaut de Babylone. On peut noter le caractère aventureux d'une telle position.

(1) A. A. Macintosh, pp. 119-120, cf. p. 11.

(2) A. A. Macintosh, p. 16 : "To those like Kleinert and Cheyne who consider that the prophecy concerns an attack on Babylon at the end of the eight century, the Elamites and Medes are auxiliary forces in the Assyrian army..."

Ces premières questions étant posées, nous allons entreprendre l'étude du texte, mot par mot, le premier, "Massa" nous permettant d'aborder le problème de la délimitation de l'oracle, et l'expression suivante, "désert de la mer" posant la question des régions géographiques désignées.

Verset 1

Massa : ce terme est utilisé en tête des titres du recueil d'oracles contre les nations d'Isaïe en: 13,1; 15,1; 17,1; 19,1; 21,1.11.13; 22,1 et 23,1. Toutefois, ce n'est pas une règle absolue pour les débuts d'oracles; il existe des titres en *hôy* en 17,12 et 18,1, et d'autres sous forme d'indication chronologique, en 14,28(1) et 20,1. En dehors de ces titres manifestes introduisant généralement la mention d'une nouvelle nation(2), nous trouvons d'autres formules amenant des rebondissements du texte. Le cas le plus clair est celui de *(w^{e}hâyâh) bayyôm hâhû'* en 17,4.7.9; 19,16.18.19.23.24; 22,20; 23,15, où il s'agit manifestement d'introduire un ajout.

Mais, il existe également des formules variées introduisant solennellement une parole du Seigneur. C'est le cas en 14,24; 16,13; 21,6.16 et 22,15. Il est à remarquer qu'en 22,15ss., le texte ne relève plus du genre "oracles contre les nations", même s'il peut être relié à ce qui précède en raison des responsabilités qu'exerçaient les personnages mentionnés à l'époque correspondant au début du chapitre 22. En 16,13 et 21,16, il s'agit d'actualiser un oracle du passé. En 14,24, c'est une autre nation qui est concernée, l'Assyrie, par rapport à la Babylone des versets précédents, encore que l'oracle de 14,24ss. soit étendu à toute la terre. Pour le répertoire des titres et des différentes formules rédactionnelles, on pourra se reporter aux tableaux(3).

Enfin, il faut noter le cas qui nous intéresse tout particulièrement, celui de Is. 21,6. Dans ce texte, un *kî* précède la formule habituelle du messager. Cela signifie, sans doute, qu'au moins au niveau de la rédaction finale, l'unité de 21,1-10 a été voulue, ce que confirme, en outre, l'emploi de la racine *ṣph* en 21,5.5 et 21,6.8.

Si l'on ne peut exclure une actualisation d'un oracle antérieur, on doit donc considérer 21,1-10 comme constituant un tout, à charge de rechercher les antécédents éventuels.

D'autre part, il apparaît clairement qu'en 21,11, débute un nouvel oracle, avec le "Massa" habituel et le fait qu'une nouvelle nation soit concernée. Même s'il y a eu un texte antérieur, dont on peut avoir des traces, ne serait-ce que dans les cinq premiers versets, on peut conclure que 21,1-10 constitue bien un tout dans la rédaction finale d'Is. 13-23.

(1) En 14,28, le terme Massa est utilisé dans la suite du titre.

(2) Les chapitres 18 et 19 concernent tous les deux l'Egypte; mais en 18,1, on a un *hôy* (cf. 17,12) alors qu'en 19,1, on retrouve le Massa habituel. Le cas de 21,11.13 est nettement plus compliqué; il se peut qu'il y ait des malentendus sur certains mots.

(3) Cf. tableaux sur Is. 13-23.

Par ailleurs, si l'on retient le fait que "Massa" apparaît comme une constante du recueil d'Is. 13-23, on peut considérer que "Massa" a pu être introduit en tête du titre général de 13,1 et sur-titrer ensuite l'ensemble des oracles avec à la suite, la mention du pays concerné. Mais la suppression du titre ne gêne pas la compréhension de l'oracle. Cela semble bien confirmé par l'exception des oracles en *hôy* où"Massa" ne figure pas, en raison de l'incompatibilité des deux mentions, car le *hôy* sur-titré perdrait toute sa force. Si le "Massa" d'Is. 21,1 était d'origine, il faudrait supposer que celui de 13,1, puis d'autres en dépendent. Au moins en 22,1 on doit conclure que le titre en "Massa", auquel s'ajoute la mention du pays concerné, a été construit à partir de la reprise d'une expression de 22,5. On pourra se reporter à l'étude particulière sur le terme "Massa" et sur son emploi(1).

midbar-yâm : On peut remarquer que *yâm* est absent de la Septante et que B.H.S. propose de lire *midbâr yèh^{e}mèh* (2). En fait, la question se pose du sens que l'on peut donner à l'expression "désert de la mer". S'il n'est pas nettement compréhensible, on peut alors tenter des corrections, comme *mdbrym* par exemple, ou bien essayer d'interpréter chaque terme séparément. Si l'on estime que l'oracle concerne clairement Babylone, dès le début, on s'efforcera de découvrir dans l'expression une désignation possible de Babylone. On pourra donc considérer qu'ici le *ym* désigne l'"ouest", car Babylone se situait à l'ouest par rapport au pays des Mèdes et des Perses (cf. V. 2). Mais l'explication la plus généralement retenue dans cette optique, consiste à rapprocher *mdbr ym* de l'accadien *mât tâmti* (= *'rṣ ym*), expression désignant le Sud de la Babylonie(3).

Cependant, l'extension de l'expression *mât tâmti* à la ville de Babylone elle-même peut paraître abusive.

C'est alors que l'on doit mentionner l'intéressante suggestion de Dhorme. Pour lui, les cinq premiers versets du chapitre 21 concerneraient le Sud de la Babylonie, tandis que les versets suivants concerneraient Babylone elle-même. En se situant sur le plan historique, Dhorme peut alors prétendre résoudre de nombreux problèmes. Selon lui, le texte correspondrait à la répression contre Merodach-baladan, qui avait soulevé la Babylonie contre l'Assyrie, en profitant du fait que Sargon était en Philistie. Avant de se retourner contre Babylone, Sargon poursuivit Merodach-baladan dans le Sud marécageux (pays de la mer). Dhorme explique alors les choses de la manière suivante(4) :

(1) Cf. Etude sur Massa en Is. 13-23. - En tout cas, le titre en Massa de 22,1 est clairement rédactionnel et s'appuie sur 22,5. - Pour les "Massa" + mention d'une nation de 15,1; 17,1; 19,1, le titre est nettement à part du texte. Devrait-on prendre les Massa de 21,1; 21,11 et 21,13 comme d'origine ?

(2) A.A. Macintosh, p. 8 : "Marti suggests that ים is a corruption of an original הֶמְיָה 'a roaring as of storms which sweep on in the Negeb ! It comes etc.'".

(3) A. A. Macintosh, pp. 5-6. - P. Dhorme, Le désert de la mer, R.B. 1922, pp. 403-406.

(4) P. Dhorme, *op. cit.*, p. 405.

"Les faits historiques sont donc très clairs : campagne en Philistie (711 av. J.C.), campagne au pays de la mer (710 av. J.C.), prise de Babylone (710-709 av. J.C.). Mettons en regard les chapitres XX-XXI d'Isaïe. D'abord la campagne en Philistie (710) du chapitre XX avec l'oracle qui s'y rapporte, puis oracle du désert de la mer (XXI,1-5), enfin chute de Babylone (XXI,6-9). Il est évident que le "Désert de la mer" n'est autre que le "Pays de la mer" et que l'oracle fait allusion à la campagne de Sargon (710-709)."

Sur le plan historique, on peut déjà noter que d'autres commentateurs, tout en gardant pour les versets 1 à 5 la date de 710, préfèrent situer les versets 6 à 10 en fonction de la destruction de Babylone de 689(1). Toutefois, dans cette hypothèse, comme dans celle de Dhorme, la mention des Mèdes et de l'Elam pose un problème. En effet, au 7ème siècle, ces deux peuples étaient des alliés de Babylone contre l'Assyrie. Aussi a-t-on même pu penser que le texte devait, à l'origine, concerner l'Assyrie ou Ninive(2). Mais, on peut préférer, au moins pour les versets 6 à 10, une date qui se situerait vers la fin de l'exil (cf. V. 10). Le fait que la ville de Babylone ait été prise sans combat et les statues des dieux non détruites (cf. V. 9) impliquerait que l'oracle serait antérieur à la chute de 539.

On peut alors adopter cette datation pour l'ensemble du texte en s'appuyant sur la mention des Mèdes. En effet, ceux-ci avaient mis fin à l'Empire Assyrien, et au début du règne de Nabonide, on a pu penser qu'ils feraient de même avec l'Empire Babylonien. Toutefois, il reste encore à expliquer la mention de l'Elam(3).

Enfin, certains préfèrent considérer les versets 1 à 5 comme un oracle authentiquement isaïen contre... Juda !(4) C'est ainsi que Barnes écrit(5) : "Why, if w. 1-5 relate to Babylon, are the frontier lands of Judah and Egypt enumerated to the exclusion of other lands in v. 1 ? I can only answer that the hypothesis is incorrect. I believe that w. 1-5 relate to the south of Judah and to Jerusalem which are threatened with a danger which approaches them from the south-west."

En tout cas, le retournement contre Babylone d'un oracle contre Israël ou Juda se retrouve ailleurs (cf. Jr. 6,22ss.; Jr. 50,42ss.). Toutefois, dans ce dernier cas, nous nous situons à une époque nettement postérieure à celle

(1) H. Wildberger, Jesaja 13-27, 1978, p. 767.

(2) E.J. Kissane, The Book of Isaiah, 1960, p. 220 : (A propos du chapitre 21, et en tenant compte d'une semblable proposition pour Is. 13-14) "It is a plausible suggestion, therefore, that here also the name Babylon has been substitued for Assyrian or Niniveh".

(3) P. Amiet, Elam, Auvers-sur-Oise, 1966, pp. 550-551. - Mais l'Elam est mentionnée dans Grayson, Texts form cuneiform sources, vol. V, Assyrian and Babylonian Chronicles, Chronicle 5, Rev., ligne 20. Cette mention est à rapprocher de Jr. 49,34ss. cf. Jr. 49,35 : "voici, je vais briser l'arc d'Elam". Sur ce dernier aspect, on peut encore noter en Is. 22,6 : "Elam a pris le carquois".

(4) H. Wildberger, *op. cit.*, p. 767.

(5) W.E. Barnes, A Fresh Interpretation of Isaiah 21,1-10, in the Journal of Theological Studies, 1, 1900, pp. 583ss., passage cité p. 584.

d'Isaïe, alors que Barnes retient comme contexte pour les versets 6 à 10 la prise de Babylone par Sargon(1) : "Vers. 6-10 can be more naturally referred to Sargon's capture of Babylon than to Cyrus' victory. Lastly, the style and phraseology of the whole passage (XXI. 1-10) encourage us rather to attribute it than to deny it to the authorship of Isaiah".

Arrivés à ce point, nous sommes obligés de constater qu'il est nécessaire d'avoir recours à une étude historique sérieuse, si l'on veut situer les contextes possibles des différents oracles contre Babylone. Mais, dans le cas d'Is. 21,1-10, des études, même fouillées (cf. A.A. Macintosh pp. 63-102 !!) ne nous paraissent pas pouvoir prendre le pas sur l'argumentation littéraire, trop de termes ou d'expressions pouvant être interprétés de diverses manières. Ainsi donc, on peut retenir la possibilité de rapprocher *mdbr-ym* de *mât-tâmti,* d'où une allusion possible à Babylone, mais on ne peut alors considérer les problèmes littéraires résolus par un recours à une argumentation historique.

Pour commencer, la solution de Dhorme est-elle la meilleure pour l'expression *mdbr-ym* ?

Il est clair que la proposition d'une correction du texte risquerait de n'être qu'une accommodation arrangeante, tel le cas de la suppression de la mention de la mer par la Septante.

D'autre part, nous avons déjà mentionné une autre possibilité, celle d'interpréter les deux termes séparément. Ainsi on peut rattacher *mdbr* à Massa, et faire de *ym* le sujet du verbe *b'* , ce qui aurait au moins l'avantage de donner un sujet à ce verbe. On notera que la venue de la mer contre Babylone serait conforme à Jr. 51,42 : "Contre Babylone la mer est montée, ses flots tumultueux l'ont submergée." Toutefois, le texte de Jr. 51,13 : "Toi qui sièges au bord des grandes eaux" peut supposer une lecture de *mdbr ym* comme désignant Babylone.

Dans sa reconstitution d'un texte du 8ème siècle, Macintosh fait du reste de *ym* le sujet du verbe *b'*, en donnant au texte consonantique *ym,* lu *yom,* un sens particulier(2). Toujours est-il que le fait de donner *ym* pour sujet du verbe *b'* a l'avantage de nous procurer un titre *Massa mdbr,* parfaitement conforme aux usages rédactionnels du recueil d'Is. 13-23. Nous avons vu, en effet, qu'un grand nombre de titres du recueil d'Is. 13-23 sont construits sur le modèle Massa suivi de la mention de la nation concernée. Or, le rédacteur n'a pas hésité à introduire ce modèle, même là où cela posait des problèmes. Le cas le plus caractéristique est celui de 22,1; comme aucune mention de nation ne figurait dans les premiers versets, le rédacteur s'est contenté de reprendre une expression figurant au verset 5 : *géy' ḥizzâyôn,* d'où le titre de 22,1 : *maśśâ' géy' ḥizzâyôn.*

Or, dans la suite de ce verset 21,1, nous trouvons *midbâr,* ce qui permet de supposer que l'on peut, comme au chapitre 22, expliquer la construction d'un titre sous la forme *Massa midbâr* (3).

(1) *Ibidem,* p. 591.

(2) A.A. Macintosh, p. 116 : "ים is taken to mean 'storm, wind' (pp. 9f)".

Nous retenons donc pour titre d'Is. 21,1 *Massa midbâr*. Un titre "Oracle sur le désert", reprenant le terme "désert" qui figure en fin de verset, ne paraît pas plus surprenant que le titre de 22,1, "Oracle sur la vallée de la vision" reprenant cette expression "vallée de la vision" de 22,5.

Et nous faisons de *yâm* le sujet du verbe *b"* (1).

Il faut reconnaître que nous n'avons pas tenu compte du maqef, mais celui-ci est postérieur au texte consonantique. D'autre part, si l'on se place sur le plan de l'interprétation historique, il est beaucoup trop tôt, non seulement pour conclure de façon définitive, mais également pour envisager une proposition. Par contre, en faisant de *ym* le sujet du verbe *b'*, nous avons une comparaison tout à fait homogène avec la mention de tornade, que nous rencontrerons plus loin, au cours de ce verset 1.

Suite du verset 1

En ce qui nous concerne, nous avons proposé de lire la suite en considérant *ym* comme sujet du verbe *b'*.

Mais, pour ceux qui s'y refusent et rattachent *ym* au titre, se pose alors la question du sujet.

Certains veulent y voir les Mèdes et les Perses mentionnés au V. 2(2). Cela suppose que l'on ne tienne pas compte de la rupture marquée par l'annonce de la vision au début du verset 2. On peut encore supposer que c'est la vision qui constitue le sujet(3), mais dans ce cas le verbe aurait dû être au féminin, ou bien c'est Dieu qui pourrait être le sujet. Enfin, on pourrait encore faire du titre Massa le sujet recherché, mais ce serait un cas unique dans le recueil d'Is. 13-23.

k^e^sûpôt bannègèb laḥ^a^lop : Nous avons ici une comparaison introduite par un *k* de comparaison.

sûpâh : Ce terme s'applique à une forte tempête, mais il peut donner lieu à des comparaisons militaires(4).

nègèb : Il ne peut s'agir d'autre chose que du désert du Sud de la Palestine.

(3) A.A. Macintosh, p. 116, va même jusqu'à supposer un original avec une reprise très littérale : *Massa mmdbr*.

(1) *ym* et *b'* sont tous les deux au masculin.

(2) A.A. Macintosh, pp. 7-8. "The Targum's interpretation of the main verb בא, viz. that an invading army must be understood as its subject, is followed by ibn Ezra and Qimhi (cf. Rashi) who again refer to the expedition of Medes and Persians against Babylone which arrives from the desert between the city and Persian Sea. The interpretation is adopted by a number of modern commentators, and, like the Targum, thez seem to assume it from the context".

(3) H. Wildberger, Jesaja, p. 774, Jb. 4,15 : *w^e^rûaḥ ^c^al pânay yaḥ^a^lop*.

(4) C'est le cas en Is. 5,28; 17,13; 29,6 et 66,15 : "Car voici que Yahvé arrive dans le feu, et ses chars sont comme l'ouragan..." Cette sorte de forte tempête apparaît plutôt dans le Sud. Cf. Jb. 37,9, traduction Bible de Jérusalem et note.

En 30,6, le Négèv désigne le lieu où passent ceux qui descendent en Egypte, et d'une manière générale, le sud de la Palestine(1). Si l'on veut chercher une allusion historique pour Babylone, il est certain que cela pose des problèmes, ou bien il est préférable d'admettre avec Barnes que l'oracle était primitivement contre Juda.
ḥlp : évoque l'idée de passer, parfois violemment.
mimmidbâr : Se rattachant à ce qui précède, l'expression désigne le lieu d'où surgissent les ouragans, plutôt que le lieu d'où vient le sujet du verbe *b'*.
bâ' : Nous avons une venue, et si on accepte notre lecture, il s'agit de la venue de la mer. Il est difficile de préciser ce que représente cette mer. (L'interprétation à partir de Jr. 51,42 suppose les problèmes d'Is. 21 résolus).
mé'èrèṣ nôrâ'âh : On peut penser à une comparaison militaire.
nôrâ'âh : Le terme évoque l'idée de crainte, peut-être liée à la notion d'éloignement(2). L'Egypte gouvernée par les Nubiens est qualifiée de *ᶜam nôrâ'* en Is. 18,2-7. De même le désert dud Sud de la Palestine est qualifié de *hannôrâ'* en Dt. 1,19 et 8,15. On peut donc penser qu'en Is. 21,1, nous avons une venue d'un pays terrible (lointain), venue comparable à une mer, en tout cas à un ouragan passant par le Négèv(3).

Verset 2

ḥâzût qâšâh hûggad-lî :
ḥâzût : se retrouve seulement dans les livres d'Isaïe et de Daniel.
ḥâzâh, le verbe est employé avec Isaïe comme sujet en 1,1; 2,1 et 13,1. Toutefois, il serait un peu rapide de conclure qu'en Is. 21, c'est Isaïe qui reçoit la vision. Tous les autres emplois de la racine *ḥzh* pouvant remonter au 8ème siècle, se rencontrent dans les chapitres 28-30, où Isaïe n'est jamais présenté comme en étant le bénéficiaire. Le véritable problème est donc de chercher qui peut désigner ce "moi" de notre texte. On peut noter que l'on rencontre un phénomène semblable en Is. 61,1 : "L'esprit du Seigneur Yahvé est sur moi..."
qâšâh : cette vision est "dure" pour le voyant. On peut se demander pour quelle raison, et si la vision est dure pour Babylone, comment le prophète peut-il

(1) A.A. Macintosh, Isaiah XXI, *op. cit.,* p. 10 et note 1.
(2) A.A. Macintosh, p. 10.
(3) A.A. Macintosh, pp. 9-10 : "However, it is more natural to suppose that the storm is a parable of (or is coincident with) the coming to the prophet of his 'harsh vision' (verse 2)... Negeb, i.e. the desert of southern Palestine, a place of sudden swift-moving storms (cf. Ps. XXIX) which are alluded to elsewhere in the O.T. as a symbol of Yahweh's impending intervention in the affairs of his people (Judg. V 4, Hab. III 3, Zech. IX 14)."

successivement compatir au V. 2 et se réjouir de la chute de Babylone au V. 9(1).
hûggad : le verbe *ngd,* que ce soit ici au causatif passif, ou bien au causatif actif en 21,6.10, n'apparaît, par ailleurs, que 4 fois dans les 39 premiers chapitres, contre 25 fois à partir du chapitre 40. Dans le chapitre 40 et les suivants, il s'agit, le plus souvent, d'annoncer les choses à venir concernant la fin de l'exil. Ainsi, en 48,6 : "Tu as entendu et vu tout cela, et vous, ne l'annoncerez-vous pas ?"

Cette parenté littéraire, dans le cadre du livre d'Isaïe, se comprendrait bien si ces différents textes se référaient à la période de la fin de l'exil. Mais, il est encore trop tôt pour faire une proposition solide concernant le début du chapitre 21.
habbôgéd bôgéd w[e]*haššôdéd šôdéd* : Ici se pose, de nouveau, le problème de l'identité possible du sujet, dont l'action est décrite. On doit rapprocher de notre texte Is. 33,1 :
hôy šôdéd w[e]*'attâh lo' šâdûd ûbôgéd w*[e]*lô' bâg*[e]*dû bô,* où figurent une alternance d'actifs et de passifs. De même, le Targum et les versions anciennes ont introduit des passifs comme deuxième terme en 21,1(2). Il a été alors compris que l'oppresseur d'hier, Babylone, va subir à son tour l'oppression.

Is. 33, dont le style d'anthologie révèle une date tardive, doit s'inspirer d'Is. 21, peut-être en considérant que Babylone n'a finalement pas été détruite(3). Toutefois, si nous voulons rester près du texte, pour éviter les raccourcis historiques trop rapides, dans notre texte, il nous faut conserver deux actifs à chaque fois. Alors, qui agit ? Ce pourrait être l'Elam et la Médie, comme le pensent plusieurs commentateurs modernes(4).

Mais par ailleurs, va se poser la question de savoir qui donne des ordres à l'Elam et aux Mèdes, et quel est le "je" figurant à la fin du verset. De telles prérogatives auraient bien leur place dans la bouche de Dieu.

Or, en Jr. 51,48ss., nous trouvons un long passage sur la dévastation (*šdd*) de Babylone. En 51,53, il est dit que c'est Yahvé qui donne l'ordre aux dévastateurs de venir contre Babylone, et en 51,55, c'est lui qui dévaste Babylone. On ne peut ignorer ces rapprochements, comme également celui de la mer qui monte contre Babylone. L'expérience montre que les attaches existant entre les différents oracles contre les nations sont souvent plus fortes que celles qui relient un recueil d'oracles contre les nations au livre auquel il appartient. De ce fait, nous sommes donc obligés d'envisager, qu'au moins à un

(1) A.A. Macintosh, p. 11 : "Here it may be observed that, on the whole rabbinic commentators considered that the vision was harsh specifically for Babylone (ibn Ezra, Rashi, Qimhi), though they follow the Targum in interpreting לִי as referring to the prophet himself".

(2) A.A. Macintosh, pp. 12-13.

(3) Le texte d'Is. 33 reste dans le flou, il pourrait apparemment s'agir de l'Assyrie, mais en fait, le style d'anthologie trahit une date tardive, et on y trouve une allusion au cas de Babylone.

(4) A.A. Macintosh, pp. 13-14.

certain stade, le texte d'Is. 21 dot être considéré dans la tradition des oracles contre Babylone à la suite de la défaite de cette dernière en 539[1].

^{c}*alî* ^{c}*éylâm* : Si l'on admet l'hypothèse de Dhorme, ce passage du texte peut être daté de l'action de Sargon de 710 contre Merodach-baladan. Or, si à cette époque, l'Elam n'osa pas secourir franchement Merodach-baladan, il est tout de même difficile de présenter l'Elam comme un adversaire de Babylone. Les annales de Sargon sont bien claires à ce sujet[2]. A l'occasion de ses cinq révoltes (720, 710, 709, 703 et 700), Merodach-baladan reçut au moins trois fois (720, 703, 700) un soutien effectif de l'Elam[3].

Aussi, si l'on veut situer le texte d'Is. 21 à cette époque, il faut considérer que celui-ci exprime l'espoir d'une montée de l'Elam contre l'Assyrie[4]. Si l'on estime que le texte se réfère aux événements de la fin de l'exil, on objecte assez facilement, qu'à cette époque, l'Elam n'existait plus[5]. Cependant, on relève encore en Jr. 49,34-39 une mention de l'Elam datée du début du règne de Sédécias, et cela correspond à la mention d'une défaite de l'Elam par Nabuchodonosor en sa 9ème année (Grayson, Chronicle V, Rev., ligne 20).

Mais plus fondamentalement, puisque dans notre texte, les Mèdes sont nommés à la suite de l'Elam, il paraît nécessaire de noter le rapport historique étroit, qui a pu exister entre les Perses et les Elamites, ainsi que le présente Amiet, p. 572 :

"Finalement ce peuple (Elamite) industrieux et rude paraît avoir accueilli volontiers les cavaliers Perses, qui combattirent à ses côtés les Assyriens de Sennacherib, vers 690 av. J.C. et trouvèrent sur son territoire et dans sa mouvance immédiate la terre d'élection dont ils allaient faire leur vraie patrie. La branche aînée de leur famille royale, celle de Cyrus le Grand, parut même, avant de partir à la conquête du monde, se couler dans le moule des institutions élamites, jusqu'à prendre peut-être des noms empruntés à l'Elam et dont Cyrus lui-même, prononcé Kurash, serait le plus prestigieux. Le fait que les Perses, dont Hérodote a vanté les capacités d'adaptation, aient accédé à la vie sédentaire parmi les Elamites ne pouvait manquer d'avoir un profond retentissement sur leur jeune civilisation. Nous ne faisons encore qu'entrevoir l'importance de cette dette : elle dut contribuer pour beaucoup à parfaire et à discipliner ces vertus d'humanité et de force qui devaient faire leur gloire."

(1) *šdd* se retrouve souvent également dans les oracles contre Moab des livres d'Isaïe et de Jérémie. Il existe de nombreuses correspondances entre les oracles contre Moab de ces 2 livres prophétique. Il y a par ailleurs de nombreux points communs entre les oracles contre Moab et contre Babylone chez Jérémie.

(2) J.A. Brinkman, Elamite Military aid to Merodoch-Baladan, JNES 24, 1965, p. 163, avec mention des Annales de Sargon.

(3) J.A. Brinkman, JNES 24, 1965, p. 165.

(4) A.A. Macintosh, p. 120 (8ème siècle) : "Elam and Media are Merodach-Baladan's allies and principal fighting force, and they are urged to attack Assyria (pp. 14f; 111ff)."

(5) P. Amiet, Elam, p. 581. Il situe la fin de l'Elam en 640-639.

En conclusion, même sur le plan historique, la mention de l'Elam, qui figure en Is. 21,1, apparaît tout à fait plausible à côté de celle des Mèdes, en référence à des événements qui se sont déroulés à la fin de l'exil.

Cependant, on notera que la seule autre mention de l'Elam dans le livre d'Isaïe figure en 22,6, dans un texte se rapportant probablement à des événements datant du 8ème siècle. D'autre part, on remarquera que les Elamites, qui avaient la réputation d'être de bons archers (22,6), ont conservé cette réputation à l'époque de Jérémie (cf. Jr. 49,35). Il apparaît donc que les typologies concernant les peuples se perpétuent assez facilement.

Cette mention de l'Elam, figurant en Is. 21 et Is. 22, n'est pas le seul point commun. On peut encore relever :
magén en 21,5 et 22,6; *rèkèb* en 21,7.7.9 et 22,6.7; *pârâšîm* en 21,7.9 et 22,6.7. Et, point encore plus intéressant, on relève *'dny* en 21.6.8.16 et 22,5.12,14, alors que ce terme ne se rencontre pas par ailleurs dans les oracles contre les nations.

Si l'on compare maintenant la construction des deux textes, on s'aperçoit que, dans les deux cas, on découvre une longue description angoissante, avant que ne soit cité un nom de région géographique concernée. De même, au comble de l'angoisse, on trouve la mention de ripailles en 21,5 comme en 22,13. En outre, il faut rappeler que l'on avait déjà fait un rapprochement au sujet de la construction des titres de 21,1 et 22,1.

Ainsi, il apparaît qu'au niveau littéraire, les chapitres 21 et 22 d'Isaïe présentent plusieurs points communs. Cela pourrait permettre de dire que le texte d'Is. 21 date de la même époque que celui d'Is. 22, ou tout au moins pourrait-on penser qu'un texte primitif d'Is. 21 correspond à l'époque du texte d'Is. 22. Mais, on peut aussi interpréter le phénomène un peu différemment, et envisager qu'Is. 21, contre Babylone, a été rédigé comme une réplique à Is. 22 contre Jérusalem.
ṣûrî mâdây : La mention des Mèdes conviendrait tout à fait ici, si le texte se référait à des événements datant de la fin de l'exil. En effet, au début du règne de Nabonide, on a pu croire que les Mèdes mettraient fin à l'empire Babylonien de la même manière que celle utilisée contre l'empire Assyrien. Mais surtout, cela était conforme à la tradition biblique qui mentionne les Mèdes comme ayant vaincu l'empire Babylonien. Dans le livre d'Isaïe, la seule autre mention des Mèdes se trouve en 13,17, dans un oracle contre Babylone. Par ailleurs, dans des oracles contre Babylone encore, on trouve une mention des Mèdes en Jr. 51,11.28.

On voit donc une nouvelle fois, qu'Is. 21 a bien sa place dans la typologie des oracles contre Babylone se référant aux événements de la fin de l'exil.
kôl-'an^{e}ḥâtâh hišbattî : Si l'on considère que précédemment c'était Dieu qui donnait l'ordre à l'Elam et aux Mèdes d'intervenir, il paraît tout à fait normal de considérer qu'ici, Dieu est le sujet du verbe. Autrement, il faudrait introduire un impératif en rapport avec le substantif(1).

(1) B.H.S., Is. 21,2, note b.

ʿanâḥâh : En dehors du livre d'Isaïe, ce terme apparaît dans les textes tardifs(1), et se présente toujours à l'état construit suivi du suffixe "moi". La seule exception est celle figurant en Ps. 31,11 : *ûšenôtay baʿanâḥâh,* où, en fait, le terme est régi par le suffixe portant sur le mot précédent. Ce terme correspond à l'expression douloureuse d'une épreuve personnelle. Cf. Ps. 6,7 : "Je me suis épuisé en gémissements (*be'anḥâtî*), chaque nuit je baigne ma couche; de mes larmes j'arrose mon lit."

Par contre, en Is. 35,10 = 51,11, ce terme est employé à l'état absolu féminin, et sert à désigner d'une manière générale les plaintes que Yahvé doit faire cesser avec le retour de l'exil : "Ceux qu'a libérés Yahvé reviendront, ils arriveront à Sion criant de joie, portant avec eux une joie éternelle. La joie et l'allégresse les accompagneront, la douleur et les plaintes (*wa'ʿanâḥâh*) cesseront."

En Is. 21,2, la forme *'anḥâtâh* présente une difficulté. Faut-il comprendre que l'on se trouve en présence de l'état construit plus le pronom *h* ? Mais le mappiq manque dans le texte massorétique, et il faudrait faire des suppositions pour établir à qui le pronom renvoie (Babylonie ?). Macintosh, lui, suppose que dans un texte primitif (huitième siècle), figurait le terme *nḥt,* transformé plus tard (sixième siècle), en *'nḥth* (2). D'autres auteurs pensent qu'il s'agit d'un double féminin. Peut-être a-t-on tout simplement formé le féminin en partant de l'usage habituel du terme, celui de l'état construit.

En fait, quelles que soient les explications possibles, le texte d'Is. 21,1-10 présente trop d'anomalies pour qu'on puisse les considérer toutes comme significatives. Aussi, malgré les difficultés présentées par la forme *'anḥâtâh,* nous rapprocherons Is. 21,2 d'Is. 35,10 = 51,11. Dans ces deux textes identiques, il s'agit très spécialement de parler de la fin de toute plainte avec le retour de l'exil, Yahvé étant l'auteur de l'action. Or, en Is. 21,2, il serait tout à fait vraisemblable de considérer qu'en cette fin de verset, c'est Dieu qui parle et qu'il est fait allusion au retour de l'exil. Nous concluons donc à l'interprétation de 21,2 en fonction de 35,10 = 51,11.

Verset 3

ʿal-kén mâle'û môtnay ḥaleḥâlâh ṣirîm ʾaḥâzûnî keṣiréy yôlédâh naʿaweytî miššemoʿa nibehaltî mére'ôt : Il faut faire ici le rapprochement avec Is. 13,8 :
wenibehâlû ṣîrîm waḥabâlîm yo'ḥézûn kayyôlédâh yeḥîlûn

La première chose qui paraît évidente est de chercher à déterminer le sujet de l'action. Si Dieu était le sujet au verset 2, on pourrait retenir qu'au verset 3, c'est le prophète sujet de la vision, qui est effrayé. Cela peut paraître surprenant, si l'oracle est dirigé contre Babylone, et qu'il annonce le salut pour Jérusalem. Aussi, peut-on préférer situer le texte au temps d'Isaïe, en

(1) *ʿanâḥâh* : Jb. 3,24; 23,2; Ps. 6,7; 31,11; 38,10; 102,6; Jr. 45,3; Lm. 1,22+.
(2) A.A. Macintosh, pp. 18-19.

considérant qu'à cette époque, Babylone était l'alliée de Jérusalem. Si l'on situe les événements, auxquels il est fait référence, à la fin de l'exil, on peut mettre le texte dans la bouche du roi de Babylone, ou bien considérer que le prophète témoigne sa sympathie pour les hommes de Babylone[1]. En tout état de cause, l'effroi ne doit pas paraître anormal ici, puisqu'il était déjà question d'une *ḥâzût qâšâh* au verset 2.

Certes, dans le contexte de la fin de l'exil, la chute de Babylone signifiera la délivrance pour Jérusalem. Toutefois, en dehors du fait que le voyant ne peut pas rester insensible devant ce qu'il perçoit, on peut se demander si ce n'est pas l'ensemble du texte qui est construit comme un enfantement. De la situation douloureuse du début surgira finalement l'annonce de la bonne nouvelle. Les frayeurs des premiers versets ne déboucheront qu'ultérieurement sur la joie.

La comparaison avec 13,7-8 est éclairante : ce sont tous les hommes concernés, et non plus uniquement le prophète, qui sont effrayés. On peut du reste noter que si le chapitre 21 est construit comme un enfantement, au chapitre 13 cet aspect ne constitue qu'une péripétie. Le chapitre 13 beaucoup plus ample, introduit notamment le "jour du Seigneur" dans les oracles, sur un mode qui surpasse largement les dimensions de la vision du chapitre 21. Il convient également de noter que le passage du chapitre 21 est bien mieux construit que celui du chapitre 13 qui pose des problèmes principalement dans le cas de *nib^ehâlû* [2]. En 13,8, la présence de ce verbe s'explique mieux par un emprunt au chapitre 21[3].

Enfin, il faut remarquer que 13,7a peut être rapproché d'Ez. 7,17; que 13,7b peut l'être d'Is. 19,1d et que 13,8b peut également être rapproché d'Is. 19,2. Il y a donc toutes les raisons de considérer Is. 21,1-10 comme étant antérieur à Is. 13.

Verset 4

tâ^câh l^ebâbî pallâṣût bi^{ca}tâtnî : Le prophète apparaît toujours comme étant le sujet de l'action. Il faut prendre le verset, aussi bien physiquement que psychologiquement en continuité avec le précédent, le prophète éprouvant une violente émotion[4]. Si l'on refuse au prophète le droit d'être ému par sa vision, dans le cas où Babylone serait l'ennemi d'Israël, on peut préférer faire appel au contexte historique du temps d'Isaïe, alors que Babylone était l'alliée

(1) A.A. Macintosh, p. 20.

(2) B.H.S., Is. 13,8, note a; G. Schwarz, Jesaja 13,7-8a, Eine Emendation, in ZAW 89, 1977, p. 119.

(3) On passe de la 1ère personne du visionnaire, au pluriel de ceux qui sont soumis au "jour du Seigneur". Mais, comme en fait, au chapitre 13, ce ne sont plus eux qui voient et entendent la vision (cf. 13,1) un problème se pose. Cf. solution de G. Schwarz : voir note 2. Ce sont les deux verbes que l'on a en 21,3c.

(4) A.A. Macintosh, p. 20.

d'Israël, ou bien on peut placer le texte dans la bouche du roi de Babylone ou de ses gens, à la fin de l'exil[1].
pallâṣût : Ce terme apparaît dans des textes tardifs : Jb. 21,6; Ps. 55,6; Is. 21,4; Ez. 7,18+. Il s'applique au frisson du corps. Cf. Ps. 55,6 : "Crainte et tremblement me pénètrent, un frisson m'étreint..." Ce sens est confirmé par le seul emploi du verbe *pâlaṣ* en Jb. 9,6, où, au hitpael, il est employé en parallèle au hiphil du verbe *râgaz* (faire trembler).
bâᶜat : On trouve ce verbe en Jb. 7,14, pour parler de l'effroi provoqué par une vision, en parallèle avec le verbe *ḥtt* au piel. Il apparaît presque exclusivement dans les textes tardifs : 1 Ch. 21,30; Est. 7,6; Dn. 8,17; Jb. 3,5; 7,14; 9,34; 13,11.21; 15,24; 18,11; 33,7; Ps. 18,5. L'emploi de 2 S. 22,5 correspond à celui de Ps. 18,5. Il reste le cas de 1 S. 16,14.15, où un esprit extérieur tourmente Saül. Il est certain que l'emploi dans un sens plus psychologique du terme correspond mieux à une époque ultérieure.
'ét nèšèp ḥišᵉqî śâm lî laḥᵃrâdâh : Ce passage a pu être considéré comme correspondant à l'effondrement des espoirs des habitants de Jérusalem devant la chute de Babylone à l'époque d'Isaïe. Si l'on retient la chute de Babylone comme marquant la fin de l'exil, on a pu mettre le texte dans la bouche du roi de Babylone, en considérant les traditions sur la chute de Babylone lors d'une nuit de fête (cf. V. 5)[2]. Toutefois, on a déjà noté les points communs avec le chapitre 22, où en 22,13, nous trouvons : "Mais voici la joie et l'allégresse, on tue les boeufs et on égorge les moutons, on mange de la viande et on boit du vin : «Mangeons et buvons, car demain nous mourrons !»."

Or le crépuscule (*nšp*) correspond normalement au moment de l'entrée dans le repos. Ici, il provoque une frayeur débouchant sur l'orgie. Le prophète peut entrer en vision dans cette frayeur, laquelle se transforme en orgie.

Verset 5

ᶜârok haššûlᵉḥân : L'expression "préparer la table" est courante[3]. Elle présente l'avantage de ne soulever aucun problème de compréhension, ce qui n'est pas le cas pour l'expression qui suivra. Bien sûr, ce passage est essentiel dans le rapprochement de notre texte avec les traditions sur la chute de Babylone lors d'un banquet[4].
ṣâpoh haṣṣâpît : *ṣâpît* est un hapax biblique. Habituellement, le verbe *ṣâpâh* signifie voir, regarder, observer. En tout cas, c'est le sens de la racine en 21,6.8, et c'est le sens retenu par les versions anciennes, sauf la Septante qui omet le passage. Les commentateurs juifs du Moyen-Age, qui situent le texte

(1) A.A. Macintosh, p. 21 et p. 121.
(2) A.A. Macintosh, p. 121.
(3) H. Wildberger, Jesaja, p. 779.
(4) *Ibidem*, p. 778.

à la chute de Babylone, pensent à l'établissement d'une garde par crainte des Perses en même temps que l'on prépare le repas.

Une autre solution consiste à chercher à donner à cette expression un sens qui soit en rapport avec la préparation de la table. Macintosh relève que Ibn Janah donne à l'expression le sens : *ṣfff 'lṣfwf,* "mettre en ordre les rangs", les rangs étant ou bien ceux des plats de nourriture sur la table, ou bien ceux des dîneurs. Dans cette direction, on peut noter qu'en Ps. 5,5, les verbes *ᶜrk* et *ṣph* se trouvent juxtaposés. D'autres pensent qu'il s'agit d'"allumer les lumières". Les commentateurs modernes, eux, suivent généralement la théorie de Hitzig, lequel pense qu'il s'agit de la préparation des tapis ou de la nappe pour le repas(1). Cela est, en tout cas, conforme à l'araméen *ṣîptâ'* (cf. Jastrow, p. 1279). C'est également le sens retenu par Wildberger(2).

De tout ceci, on peut conclure que l'expression *ṣâpoh haṣṣâpît* pose suffisamment de problèmes par elle-même et ne permet guère d'éclairer le reste du texte.

Macintosh (pp. 121ss.), considère que, dans son texte reconstitué du 8ème siècle, l'expression voulait signifier la mise en place d'une garde, mais qu'au 6ème siècle, l'expression a été comprise comme étant en rapport avec la préparation du festin, tout en admettant toutefois qu'il est difficile de comprendre précisément de quelle manière.

'akôl šâtoh : On a pu considérer que ces termes étaient une addition servant à expliquer l'expression précédente. Mais, il faut noter en 22,13 : *'âkol bâśâr wᵉ šâtôt yâyin 'âkôl wᵉ šâtô ki mâḥâr nâmût.* Or, nous avons déjà noté plusieurs rapprochements entre les chapitres 21 et 22. La défaite de Babylone du chapitre 21 a pu être décrite sur le mode de celle de Jérusalem au chapitre 22. Il n'y a donc pas à considérer cette expression comme une addition, surtout qu'il n'y a aucune preuve textuelle(3). L'argument principal, pour la considérer comme telle, consiste à dire que l'expression précédente peu claire demandait à être expliquée.

qûmû haśśârîm mišᵉḥû mâgén : On comprend généralement ici qu'il s'agit d'un appel à la défense. Si le contexte est celui de la fin de Babylone, on peut considérer que c'est un appel ironique aux défenseurs, ceux-ci étant selon des traditions (cf. Jr. 51,30), complètement démoralisés(4).

śar : Ce terme qui peut se traduire par "prince" peut très bien désigner un chef de soldats. Cf. 2 S. 18,1 : "David passa en revue les troupes qui étaient avec lui et il mit à leur tête des *chefs* de mille et des *chefs* de cent."

(1) A.A. Macintosh, pp. 24-25.

(2) H. Wildberger, Jesaja, p. 762 : "breitet hin die Polster", ce que la Bible de Jérusalem rend par "on met la nappe".

(3) A.A. Macintosh, pp. 24-25.

(4) A.A. Macintosh, pp. 122.

mâgén : Ce terme désigne habituellement le bouclier qui était en cuir[1]. C'est ainsi que l'ont compris les anciennes versions, dont le Targum qui parle plus généralement d'"armes".

Quant au verbe *mšḥ,* il concernerait la préparation de ces armes. Cf. Septante : *ἑτοιμάσατε*[2]. Il est manifestement fait allusion ici à la pratique de l'onction, on dirait maintenant le graissage, des boucliers. Cf. 2 S. 1,21.22 : "Montagnes de Gelboé, ni rosée ni pluie sur vous, campagnes traîtresses, puisque y fut déshonoré le bouclier (*mgn*) des héros ! Le bouclier (*mgn*) de Saül n'était pas oint (*mâšîah*) d'huile (*baššamèn*), mais du sang des blessés, de la graisse des guerriers..."

Toutefois, certains commentateurs juifs du Moyen-Age[3], considèrent que *mgn* signifie ici "roi", et qu'il s'agit d'oindre Darius, après la mort de Belshazzar.

Dahood[4] pense du reste qu'en sémitique, on a une racine *mgn* telle que "*mâgen* = King". Le roi est le bouclier de son peuple. On retrouve cet aspect dans les Psaumes, à propos de Dieu. Cf. Ps. 84,12 : "Car Yahvé Dieu est rempart et *bouclier* "; Ps 84,10 : "O Dieu notre *bouclier* ".

Une autre solution consiste à donner à *mgn* le sens de "table" et à *mšḥ* le sens de "desservir"[5]. On retrouve alors le problème de la coexistence d'une thématique "festin" avec une thématique "guerrière".

Galling[6] résoud le problème en corrigeant *^{c}rk hšlḥn* en *^{c}rk hšlḥ*. Pour lui, il s'agit donc, dès le début du verset, de préparer les armes.

En ce qui concerne notre texte, nous retiendrons qu'en Is. 21,5, *mšḥw mgn* correspond à la préparation, ou "graissage" de boucliers. On notera que *mšḥ* ne se retrouve par ailleurs, dans le livre d'Isaïe, qu'en 61,1, où surgit également un "moi" non précisé : "L'esprit du Seigneur Yahvé est sur moi, car Yahvé m'a donné l'onction; il m'a envoyé porter la nouvelle aux pauvres, panser les coeurs meurtris, annoncer aux captifs et aux prisonniers la délivrance."

On peut se demander si ce "moi" n'est pas une marque des rédacteurs qui ont complété le livre d'Isaïe après l'exil. On notera également que dans les chapitres 60-62 , dont on admet généralement l'unité d'auteur, on rencontre aussi le thème de la veille (cf. 62,6), que l'on retrouve dans la suite du texte.

En conclusion, par bien des aspects, les cinq premiers versets du chapitre 21 semblent pouvoir s'appliquer à Babylone. Le "moi" du verset 2 et le "moi" des versets 3 et 4 doivent se rapporter au voyant. Dieu doit être le dévastateur du verset 2, celui qui donne des ordres à l'Elam et aux Mèdes, et qui fait cesser les plaintes. Nous considérons le verset 5 comme faisant partie de

(1) H. Bonnet, Die Waffen der Völkern des Alten Orient, 1926, p. 194.

(2) A.A. Macintosh, p. 25.

(3) A.A. Macintosh, p. 26.

(4) M.J. Dahood, Ugaritic Lexicography, dans Mélanges Tisserant, vol. 1, 1964, pp. 81ss.

(5) Voir la position de Ibn Janah dans A.A. Macintosh, pp. 26-27.

(6) A.A. Macintosh, p. 27.

la vision, il décrit tout à la fois un mélange de violence et d'orgie. Plusieurs difficultés que présente le texte, et le fait qu'Isaïe ait protesté en son temps contre la tentation des alliances avec Babylone, ont pu laisser supposer qu'il s'agissait d'un original Isaïen. Par ailleurs, un certain nombre de termes et de thèmes conviendraient très bien à un texte se rapportant aux événements de la fin de l'exil. Lorsqu'un "je" proclame qu'il fait cesser toute *'^{a}nâḥâh,* et que ce terme ne se retrouve dans le livre d'Isaïe qu'en 35,10 = 51,11, dans un texte qui proclame que c'est Dieu qui fait cesser toute *'^{a}nâḥah,* c'est peut-être un hasard malencontreux, mais il se trouve toutefois que d'autres éléments permettent de renvoyer au même contexte historique. Plusieurs points du reste, concordent avec ceux des oracles contre Babylone dans le livre de Jérémie.

Cependant, un aspect pourrait faire pencher en faveur de l'hypothèse d'un texte original du 8ème siècle : ce sont les parallèles qui peuvent être établis avec le chapitre 22. Mais là, on peut se demander si la défaite de Babylone n'a pas voulu être présentée comme une réplique à la défaite de Jérusalem au chapitre 22. De toutes manières, nous pensons que le texte actuel se réfère à la fin de Babylone.

Verset 6

kî koh 'âmar 'élay '^{a}donây
Le *kî* souligne le lien entre les deux parties du texte.
Dans la formule du messager, il faut mentionner le *'élay.* Il ne peut s'agir que du "moi" du prophète que l'on a déjà rencontré dans les précédents versets. Il apparaît clairement qu'ici, *'^{a}donây* désigne Dieu, et comme nous l'avons fait remarquer précédemment, cela constitue une particularité des chapitres 21 et 22 dans le recueil d'oracles contre les nations d'Is. 13-23.
lék ha^{ca}méd ham^{e}ṣappèh '^{a}šèr yir^{e}'èh yaggîd : Le "toi" correspond au prophète du début, alors que le guetteur, lui, peut apparaître comme distinct. Cependant, il est possible de se demander s'il ne s'agit pas d'un dédoublement artificiel. Ainsi, au verset 8, le guetteur s'adressera au "Seigneur", à priori le prophète, en utilisant le même terme de "Seigneur" qui dans le verset 6 désignait Dieu. Il est probable que cette distinction entre le prophète et le guetteur est due à une référence littéraire à Ha. 2,1-3 ... "Je vais me tenir à mon poste de garde, je vais rester debout sur mon rempart; je guetterai pour voir ce qu'il me dira, ce qu'il va répondre à ma doléance. Alors Yahvé me répondit et il dit : "Ecris la vision, écris-la sur des tablettes pour qu'on la lise facilement. Car c'est une vision qui n'est pas pour son temps : elle aspire à son terme, sans décevoir; si elle tarde, attends-la; elle viendra sûrement sans faillir"."

Ce texte, qui se rapporte à la fin de Jérusalem, pourrait permettre de comprendre l'alliance bizarre qui peut exister entre la vision de 21,1-5 et la garde que l'on monte en 21,6-10.

On peut remarquer que le thème du guet est très fréquent dans les textes Isaïens du retour de l'exil. Cf. Is. 52,7-8 : "Qu'ils sont beaux, sur les montagnes, les pieds du messager qui annonce la paix, du messager de bonnes nouvelles qui annonce le salut, qui dit à Sion : "Ton Dieu règne". C'est la voix de tes guetteurs; ils élèvent la voix, ensemble ils poussent des cris de joie, car ils ont vu de leurs propres yeux Yahvé qui revient à Sion."

En 21,8ss., on trouvera un schéma semblable, même si c'est alors l'annonce de la chute de Babylone qui est mise en avant. Le rôle des guetteurs est bien typique des textes isaïens du retour de l'exil. Ainsi, on peut encore rappeler en 62,6 : "Sur tes remparts Jérusalem, j'ai posté des veilleurs (*šmr*) de jour et de nuit, jamais ils ne se tairont..." C'est ce même veilleur (*šmr*) que nous retrouverons également en 21,11.

Aux rapprochements déjà mentionnés au sujet d'Is. 21,1-10 et Is. 60-62, il convient encore d'ajouter qu'Is. 21,11ss. et Is. 63,1ss. sont tous deux dirigés contre Edom. De plus, le rapprochement d'un oracle contre Babylone (21,1-10) et d'un oracle contre Edom (21,11ss.) pourra paraître comme typique de la période post-exilique.

Quant au verbe *nâgad,* il est bien typique des textes isaïens annonçant la libération, qui doit arriver à la fin de l'exil[1]. On notera par exemple en 46,10 : "J'annonce dès l'origine ce qui doit arriver, d'avance ce qui n'est pas encore accompli, je dis : "Mon projet se réalisera, j'accomplis ce qui me plaît"." On peut également citer ce passage de 48,6 : "Tu as entendu et vu tout cela, et vous, ne l'annoncerez-vous pas ? Je t'ai fait entendre dès maintenant des choses nouvelles, secrètes et inconnues de toi." Ainsi, le texte qui nous intéresse apparaît tout à fait vraisemblable dans le cadre des textes du livre d'Isaïe datant du retour d'exil et se référant aux événements de cette époque.
Il se peut qu'Ha. 2,1-3 ait été pris en compte dans la construction d'Is. 21,1-10, ce qui expliquerait le lien entre la vision du début du texte et la veille de la deuxième partie.

Verset 7

w^e^râ'âh rèkèb ṣèmèd pârâšîm rèkèb ḥ^a^mor rèkèb gâmâl : Cf. verset 9 : *rèkèb 'îš ṣèmèd parâšim.*

Ces expressions posent un certain nombre de problèmes. Doit-on comprendre *rèkèb* avec le sens de "cavalier(s)" (cf. Septante), ou bien de "char(s)" ? Doit-on comprendre, à la suite de Jérôme, qu'au verset 7 il est question d'un couple de chevaux attelés à un char[2] ? Mais dans l'expression *rèkèb 'îš,* il faut peut-être voir *'îš* comme une précision, soulignant que ce sont des hommes qui sont concernés. Il faut encore tenir compte du fait que

(1) *nâgad* : 3,9; 7,2; 19,12; *21,2.6.10;* 36,22; 40,21; 41,22.22.23.26.26; 42,9.12; 43,9.12; 44,7.7.8; 45,19.21.21; 46,10; 48,3.5.6.14.20; 57,12; 58,1; 66,19+.

(2) A.A. Macintosh, pp. 30-31.

l'expression du verset 9 peut être une imitation de celle de 22,6 : *b^e^rèkèb 'âdâm pârâšîm.*

Le problème rebondit avec *pârâšîm.* Doit-on considérer qu'il s'agit de cavaliers ou de chevaux, et sont-ils nécessairement affectés à un char (Galling), ou bien s'agit-il de cavaliers montés ? Mais le terme désigne-t-il l'homme ou sa monture ?

rèkèb désigne généralement un char, mais il a fréquemment aussi un sens collectif. Cf. 2 S. 10,18 : "... et David leur tua sept cents attelages (*rèkèb* au singulier) et quarante mille hommes..." (cf. Chroniques); 2 Ch. 1,14 : *b^ec^â-réy hârèkèb.* On voit donc que ce terme peut désigner l'ensemble de la "charrerie".

Mais le verbe *râkab* peut se rapporter au simple fait d'utiliser une monture. Cf. 2 S. 18,9 : "Absalon *montait* un mulet"; Jr. 17,25 : *rok^e^bîm bârèkèb ûbassûsîm.* Et en 2 R. 9,17, avec la même racine, on a la mention d'un cavalier (*rakkâb*) : "Qu'on prenne un *cavalier,* qu'on l'envoie au devant de ces gens et qu'il demande : Cela va-t-il bien ?"

De plus, dans notre texte, en Is. 21,7, il faut chercher également à expliquer les expression *rèkèb ḥ^a^môr* et *rèkèb gâmal.* Il paraît clair que le sens collectif de *rèkèb* est ici satisfaisant. Mais, en ce qui concerne les ânes (*ḥ^a^môr)* et surtout les chameaux (*gâmal*), on penserait plutôt à des hommes montés directement sur ces bêtes, qu'à des chars tirés par celles-ci.

Le problème se pose encore de la signification de *parâš.* Ce terme peut vouloir désigner des chevaux; cela est probable en 1 R. 5,6 et en 2 Ch. 9,25, et certain en 2 S. 1,6, où il est question de : *ba^ca^léy happârâšim.* Mais ce terme désigne encore plus souvent celui qui s'occupe des chevaux. Cf. Jr. 4,29 : *miqqôl pârâš w^e^roméh qéšèt.* Comme le terme *parâš* intervient presque toujours en rapport avec le terme *rèkèb,* il pourrait être compris comme désignant un "conducteur de char", et non comme un "cavalier". Et il est clair, que si Is. 21 était un texte ancien, l'expression *rèkèb ṣèmèd pârâšîm* désignerait probablement des chars. Cf. Mowinckel, p. 284(1) : "This thesis can now be expanded : In pre-exilic texts, or texts relating to pre-exilic military affairs, the horses almost always are chariot horses..."

Toutefois, les cavaliers existaient, mais uniquement comme messagers. On pourrait donc retenir la traduction de la Bible de Jérusalem (cf. 2ème édition, Is. 21,7, note h), même à une époque ancienne. Cependant, en 21,7.9, nous verrons qu'il ne s'agit pas de messagers. A une époque plus récente, il est quesiton de cavaliers montant des chevaux dans le cadre d'une armée.

Cf. Jr. 6,23 : *w^ec^al-sûsîm yirkâbû;* Ez. 38,15 : *rok^e^béy sûsîm;* Ez. 38,4 : "Je te ferai sortir avec toute ton armée, chevaux (*sûsîm*) et cavaliers (*pârâšîm*)"; Esd. 8,22 : "Une troupe et des cavaliers (*pârâšîm*) pour nous protéger"; Ne. 2,9 : "Le roi m'avait fait escorter par des officiers de l'armée et des cavaliers (*pârâšîm*)."

(1) S. Mowinckel, Drive and/or Ride in O.T., V.T. 12, 1962, pp. 278ss.

Bien entendu, on peut penser que les chars sont sous-entendus et qu'il est toujours question de "charriers", mais on peut tout de même penser que l'on a affaire à des cavaliers. Du reste, Mowinckel[1] admet qu'à l'époque post-exilique, *pârâsîm* peut désigner des cavaliers, même s'il situe cette possibilité surtout à l'époque hellénistique.

En conclusion dans notre texte, surtout si on le situe au 6ème siècle, on peut prendre *rèkèb* dans le sens collectif de "cavalerie" et *pârâš* au sens de "cavalier", les expression *rèkèb ḥ^{a}môr* et *rèkèb gâmâl* désignant des hommes montés sur des ânes et des chameaux. Quoique ce dernier aspect puisse paraître curieux, il est semble-t-il caractéristique de l'armée perse. Cf. Macintosh[2] : "Further correspondence of details is seen by him in the reference to asses and camels in verse 7, for Xenophon mentions the important part payed by camels in Cyrus' defeat of Croesus (Cyropaedia VII 27), and Herodotus that played by asses in Darius Hystaspis's batles against the Scythian horsemen. For Rosenmüller, therefore, Isa. XXI 1-10 reflects occurately the military characteristics of the Persian armies". Rashi y voyait déjà le symbole des Mèdes et des Perses.

w^{e}hiq^{e}šîb qèšèb rab-qâšèb : Le fait de prêter attention n'a rien de particulièrement caractéristique, surtout lorsqu'il s'agit de prêter attention à une parole ou à quelqu'un. Par contre. le fait de prêter attention à ce qui doit arriver peut très bien correspondre aux textes isaïens du 6ème siècle[3]. Cf. Is. 51,4 : "Ecoute-moi (*haq^{e}šîbû*) bien mon peuple, ô ma nation, tends l'oreille vers moi. Car une Loi va sortir de moi, et je ferai de mon droit la lumière des peuples. Soudain ma justice approche, mon salut paraît, mon bras va punir les peuples. Les îles mettront en moi leurs espoirs et compteront sur mon bras. Levez les yeux vers le ciel, regardez en bas vers la terre..."

Verset 8

wayyiq^{e}râ' 'ar^{e}yéh ^{c}al-mispèh '^{a}donây 'ânokî ^{c}oméd tâmîd yômâm : A propos de ce verset, A.A. Macitnosh écrit[4] : "If Hab. II 1 ff is an echo of the original text of Isa. XXI 6ff then the later texte of Isa. XXI 6ff reflects a similar sixth-century reinterpretation of that earlier text. Isa. LXII 6 is in turn a post-exilic echo of the sixth-century texts (with their motif of the prophet as a watchman continually waiting for Yahweh's revelation). In Isa. LXII 6 the function of the watchmen (now plural) is to work and pray tirelessly for the restoration of Jerusalem."

(1) *Ibidem,* p. 289.

(2) A.A. Macintosh, p. 64.

(3) *qâšab* : 1 seul emploi biblique au qal en Is. 32,3; 45 emplois au hiphil dont Psaumes, 8 fois; Isaïe, 8 fois; 10,30; 21,7; 28,23; 34,1; 42,23; 48,18; 49,1; 51,4. *qèšèb* : n'apparaît ailleurs qu'en 1 R. 18,29; 2 R. 4,31; dans les cycles d'Elie et Elisée.

(4) A.A. Macintosh, p. 128.

Nous allons voir en effet, qu'il paraît très difficile de ne pas rapprocher le texte d'Is. 21 de celui d'Is. 60-62.

On peut déjà noter les emplois de *tâmîd* dans le livre d'Isaïe : 21,8; 49,16; 51,13; 52,5; 58,11; 60,11; 62,6; 65,3+. Même si *tâmîd* est courant, il est difficile d'en conclure qu'Is. 21 appartient à la tradition isaïenne pré-exilique. Mais surtout concernant la veille, il faut noter en 62,6 : "Sur tes remparts, Jérusalem, j'ai posté des veilleurs, de jour et de nuit, jamais ils ne se tairont." On a aussi en 60,11 : "Tes portes seront toujours (*tâmîd*) ouvertes, ni le jour (*yômâm*), ni la nuit on ne les fermera, pour qu'on apporte chez toi les richesses des nations..." Dans ce dernier verset, comme dans notre texte d'Is. 21,8, on retrouve les expressions *tâmîd* et *yômâm*.

En ce qui concerne *'ar^{e}yèh,* on peut corriger en *hâro'èh* selon 1Q Is^{a}. Mais la Vulgate, Aquila, Symmaque et Theodotion confirment le texte massorétique. Il faut ici noter les valeurs numériques des lettres(1) de אריה = 1 (א) + 200 (ר) + 10 (י) + 5 (ה) = 216 et celles de חבקוק = 8 (ח) + 2 (ב) + 100 (ק) + 6 (ו) + 100 (ק) = 216. Or, nous allons constater que dans la suite du verset, nous sommes obligatoirement renvoyés au texte d'Ha. 2,1ss. que nous avons du reste déjà mentionné.

Quant à *'^{a}donây,* désigne-t-il Dieu comme au verset 6, ou bien le prophète qui a reçu l'ordre de placer le guetteur ? De même, le *'ânokî ^{c}ôméd* correspond-il au "moi" du guetteur, ou bien ne s'agit-il pas toujours du même "moi" du prophète ? En fait, il apparaîtra que les deux "moi" doivent être considérés comme confondus.

w^{ec}al-mišmartî : Le terme *mišmèrèt* n'est pas employé ailleurs dans le livre d'Isaïe, mais on le retrouve par contre, en Ha. 2,1 dans un texte que nous avons déjà signalé. Etant donné ce que nous avons dit, nous considérons que c'est Is. 21 qui s'est inspiré d'Ha. 2,1ss. et que les points communs avec Is. 62,6 s'expliquent par le fait que le rédacteur d'Is. 21 est sans doute le même, ou bien est très proche de celui d'Is. 60-62.

On notera en outre, que le terme *mišmèrèt* apparaît souvent dans les relectures des livres des Chroniques et dans le livre de Néhémie. On le trouve en Ne. 7,3, où il est en rapport avec la garde qui est aux portes de Jérusalem. Le thème de la veille apparaît comme étant particulièrement développé après l'exil. Toutefois, en Is. 21, il est clair que nous avons un emprunt à Habaquq.

'ânokî niṣṣâb kôl-halléylôt : Cette image du veilleur va se prolonger. Au verset 11, la question est posée : "Veilleur, où en est la nuit ?" et ceci dans un oracle contre Edom.

Après le retour de l'exil, on a noté des parallèles entre les oracles contre Babylone et ceux contre Edom (cf. Is. 13 et Is. 34). La continuité de la veille constitue également une caractéristique de cette période. Cf. Is. 62,6 : "Sur tes remparts, Jérusalem, j'ai posté des veilleurs, de jour, de nuit, jamais ils ne se tairont. Vous qui vous rappelez au souvenir de Yahvé, pas de repos pour vous."

(1) A. A. Macintosh, p. 33 : "by *gîmatriyâ* the prophet Habakkuk is meant"; ainsi que la note 1 : "Cf. Ibn Ezra, who records the tradition as from the Midrash".

Verset 9

w^e^hinnéh-zèh bâ' : Après l'intensité de l'attente et de la veille, le texte va insister sur l'arrivée de la nouveauté attendue. Le *zèh* renforce encore le *hinnèh.*
rèkèb 'îš ṣèmèd pârâšîm : Le guetteur aperçoit des couples de cavaliers, selon ce qui a été promis au verset 7. On peut penser que si les montures d'ânes et de chameaux, ainsi que le précisait ce verset 7, ne sont pas mentionnées ici, c'est que le guetteur dans un premier temps, ne peut apercevoir que l'avant-garde, à moins de considérer avec le Targum, que chaque couple de cavaliers est constitué d'un homme monté sur un âne et d'un autre monté sur un chameau.
wayya^c^an wayyo'mèr : La succession de ces deux verbes met l'insistance sur l'importance de la proclamation, de même que *w^e^hinnèh-zèh* insistait sur l'importance de la venue de ce qui était attendu.
nâp^e^lâh nâp^e^lâh bâbel : La proclamation de la chute de Babylone est liée à l'apparition des cavaliers, qui peuvent être considérés comme étant le présage. Le redoublement des expressions qui insistent sur l'importance de l'événement est encore amplifié par l'emploi du même verbe.

On peut rapprocher de ce passage celui de Jr. 51,8 : *pit^e^'om nâp^e^lâh bâbèl wattiššâbér.* On retrouve l'emploi du verbe *npl,* l'insistance sur la soudaineté et le verbe *šbr* (cf. fin de ce V. 9). Une fois encore, on constate donc que l'oracle d'Is. 21 entre bien dans la typologie des oracles contre Babylone post-exiliques.

w^e^kôl p^e^sîléy '^e^lohèyhâ šibbar lâ'ârèṣ :
p^e^sîlîm : est utilisé en Is. 10,10 et 30,22; mais nous trouvons également ce terme en Jr. 50,38; 51,47; 51,52, et ces attestations présentent l'avantage de se rapporter à Babylone, comme il est explicité en 51,47 : "En effet voici venir des jours où je visiterai les idoles de Babylone."

De plus, *pésél* est utilisé 9 fois en Is. 40-48, mais pas une seule fois dans les chapitres précédents (cf. aussi Jr. 51,17). En exil, en milieu païen, le problème de l'idolâtrie a repris toute son importance. Certes, nous savons qu'en 539, non seulement les statues de Babylone ne furent pas brisées, mais la ville de Babylone elle-même ne fut pas détruite. Et pourtant, on trouve en Jr. 51,8 : *nâp^e^lâh bâbèl wattiššâbér.* Si les statues des dieux et Babylone ne furent pas matériellement brisées en 539, le coup qui leur fut porté a été néanmoins décisif. De plus, si nous optons pour une rédaction post-exilique, nous pouvons noter que le texte se réfère cependant aux événements de la fin de l'exil et qu'il a pu être marqué par l'espérance qui a régné à ce moment-là. La proclamation du guetteur se fait du reste avant toute transmission de nouvelles uniquement sur la vue des cavaliers.

En ce qui concerne la forme verbale de *šbr,* il semble préférable de conserver le piel, et non de la corriger en un passif. Il est en effet très possible que Dieu soit le sujet du verbe comme au verset 2.

Verset 10

m[e]*dûšâtî gôrnî* :
dûš : Cette racine est utilisée pour définir l'activité agricole qui consiste à battre le blé. Dans la tradition isaïenne, cette racine, avec sa connotation agricole, est employée pour parler de l'épreuve rencontrée par le peuple d'Israël (cf. Is. 28,27-28). On retrouve cette même comparaison agricole vis-à-vis de Moab, dans le texte tardif d'Is. 25,10. Ailleurs, en Is. 41,15, Dieu fait d'Israël-Jacob un traîneau qui écrasera (*dûs*) les montagnes(1).
gorèn : C'est là le seul emploi isaïen. Mais en Jr. 51,33, on trouve: "La fille de Babylone est pareille à une aire (*gorèn*) au temps où on la foule." On peut donc établir un rapprochement entre notre texte d'Is. 21,10, où une proclamation est faite auprès de ceux qui ont subi l'épreuve de la part de Babylone, et Jr. 51,33, où cette même épreuve est sensée être subie, à son tour, par Babylone. Une fois encore, les correspondances entre les oracles contre Babylone de Jr. 50-51 et celui d'Is. 21 ne peuvent être négligées.

Peut-on considérer qu'il existe une dépendance unilatérale des oracles contre Babylone de Jérémie par rapport à Is. 21,1-10 ? Nous croyons plutôt à des traditions parallèles.
'[a]*šèr šâma*[c]*tî* : Ainsi il apparaît que le "je" du verset 10 ne peut désigner Dieu. Pourtant cette éventualité aurait été satisfaisante pour ce qui précédait. Ce "je" apparaît finalement comme étant celui du prophète, plus ou moins confondu avec celui du guetteur. Toutefois, un doute demeure, on peut encore se demander si ce n'est pas le "je" du rédacteur qui s'adresse à ses lecteurs (cf. fin du verset).
mé'ét YHWH ṣ[e]*bâ'ôt '*[e]*lohéy yiśrâ'él* : C'est la proclamation solennelle de puissance liée à l'importance de l'événement.
higgadtî lâkèm :
ngd : hiphil, 29 emplois dans le livre d'Isaïe, dont 2 au chapitre 21, et seulement 2 autres cas dans les 39 premiers chapitres(2).

En conclusion de cette étude réalisée sur le texte d'Is. 21,1-10, nous proposons la traduction ci-dessous :
V. 1 — Proclamation sur le désert. La mer, comme une tornade passe dans le Négéb depuis le désert, vient d'un pays terrible.
V. 2 — *Le prophète* : Une vision dure m'a été fait connaître, le traître trahit et le dévastateur dévaste (Dieu). *Dieu* : Monte Elam, assiège Mède, je fais cesser toute plainte (des exilés).

(1) Pour 13 emplois bibliques du verbe *dûš; m*[e]*dûššâh* est un hapax.
(2) Au hophal on a aussi : 7,2; 21,2; 40,21.

V. 3 — *Le prophète* : C'est pourquoi mes reins sont remplis d'angoisse, des convulsions m'ont saisi comme les convulsions de la femme qui enfante; je suis trop bouleversé pour entendre, trop troublé pour voir.
V. 4 — Mon coeur s'égare, un frisson me terrifie, le crépuscule auquel j'aspirais devient ma terreur.
V. 5 — (La vision) On dresse la table, on veille au nécessaire, on mange, on boit. Debout chefs, oignez le bouclier !
V. 6 — *Le prophète* : Car ainsi m'a parlé le Seigneur : "Va, place un guetteur! Qu'il annonce ce qu'il voit !
V. 7 — Il verra de la cavalerie, des cavaliers deux par deux, des cavaliers montés sur des ânes, des cavaliers montés sur des chameaux; qu'il prête attention, grande attention !"
V. 8 — Et il (le guetteur) a crié HABAQUQ : "Sur la tour de guet, Seigneur (cf. V. 6), je me tiens tout le long du jour, à mon poste de garde, je suis debout toute la nuit."
V. 9 — Et alors voici qu'arrive la cavalerie, des cavaliers deux par deux. *Le prophète* : Il (le guetteur) a repris la parole et dit : "Elle est tombée, elle est tombée Babylone et toutes les images de ses dieux, Il (Dieu) a brisé à terre."
V. 10 — *Le prophète* (rédacteur) : Mon écrasé et le fils de mon aire, ce que j'ai entendu de Yahvé Sabaoth, Dieu d'Israël, je vous (lecteur) l'ai fait connaître.

L'époque d'origine de ce texte ayant soulevé des hypothèses diverses, nous avons envisagé les différentes solutions possibles, avant de nous prononcer en faveur de l'une d'elles.

Les liens avec les oracles contre Babylone du livre de Jérémie sont suffisamment nombreux pour montrer qu'Is. 21 fait partie de la même famille. Peut-on expliquer ces liens uniquement par l'influence d'Is. 21 sur les oracles ultérieurs contre Babylone ?

Par ailleurs, on doit reconnaître qu'il est difficile de ne pas prendre en compte Ha. 2,1ss. Peut-on expliquer ce fait par l'influence d'Is. 21, même à un stade primitif, sur Habaquq ?

Nous nous sommes également efforcés de montrer qu'il existe de nombreuses correspondances, aussi bien au niveau du vocabulaire que de celui des thèmes, entre Is. 21 et la littérature Isaïenne du 6ème siècle. Doit-on expliquer ce phénomène uniquement par des ajouts ?

D'un autre côté, on pourrait envisager que de nombreuses difficultés présentées par ce texte pourraient se justifier par la reprise d'un texte antérieur. De plus, il existe de nombreux points de comparaison entre Is. 21 et Is. 22, alors que ce dernier texte appartient à une couche ancienne du livre d'Isaïe. Sur ce dernier point, on peut toutefois considérer qu'Is. 21 contre Babylone a été érit comme une réplique à Is. 22 contre Jérusalem. Cela pourrait notamment expliquer l'allusion au banquet en Is. 21,5.

Quant aux difficultés présentées par l'ensemble du texte, elles peuvent

être dues à l'influence d'Ha. 2,1-3. L'articulation de la vision et de la garde à monter était difficile à opérer. De plus, la référence à Habaquq (אריה) a pu encore compliquer le problème.

En conclusion nous préférons placer le texte d'Is. 21 à l'époque du retour d'exil, même s'il se réfère aux événements de la fin de l'exil. Nous avons noté plusieurs méthodes rédactionnelles, qui nous ont fait rapprocher Is. 21 d'Is. 60-62, ce qui nous conduit à penser que ces textes pourraient avoir le même auteur, ou tout au moins appartenir à une même "école". Et par ailleurs, nous avons vu que des éléments d'Is. 21 ont été repris par Is. 13.

HISTOIRE DES RAPPORTS ENTRE ISRAEL ET LES NATIONS A L'EPOQUE DU MINISTERE DU PROPHETE ET DE LA REDACTION DU LIVRE D'ISAIE

Le ministère du prophète Isaïe est daté des règnes d'Ozias = Azarias (781-?), de Yotam (?-735), d'Akaz (735-716) et d'Ezéchias (716-687), rois de Juda.

Le titre d'Is. 6,1 situe la vocation d'Isaïe à l'époque de la mort du roi Ozias. Ce renseignement est difficile à situer en chronologie absolue. La notice de 2 R. 15,1-7 attribue à Azarias un règne de 52 ans et nous apprend que Yotam fut associé à la royauté de son père. Cette durée de 52 ans n'est guère compatible avec la suite de la chronologie. Mais par ailleurs, d'après la suite du chapitre 15 du 2ème livre des Rois, Ozias était encore en vie à la mort de Menahem, qui lui, d'après la stèle Lévine, était encore roi d'Israël en 737(1). On admettra donc que le ministère d'Isaïe a pu débuter à partir de 737 au plus tôt.

Isaïe a donc connu la montée de la puissance assyrienne sous le règne de Teglath-Phalasar III (747-727) et ses successeurs, ainsi que la faiblesse de l'Egypte. Dans ce contexte, il a donc connu la guerre entre Israël et Juda (735-732) et la fin du royaume d'Israël (722). En 701, Isaïe fera partie des assiégés de Jérusalem.

Mais, l'interprétation du livre d'Isaïe doit tenir compte d'événements ultérieurs au prophète. La période de l'exil et du retour d'exil occupe une grande place dans le livre d'Isaïe. Or, cela suppose l'effondrement de l'Assyrie (612) et la montée de la puissance de Babylone.

Aussi, allons-nous situer l'histoire d'Israël et de Juda, pour la période du ministère du prophète et de la rédaction du livre d'Isaïe, en fonction des puissances Mésopotamiennes, l'Assyrie et Babylone, tout en tenant compte de l'influence égyptienne en Palestine. Nous indiquerons, au fur et à mesure, le rôle joué dans ce contexte, par telle ou telle nation de moindre importance (ex. Tyr), ou plus éloignée (ex. Elam).

(1) Levine Louis, Two Neo-Assyrian Stelae from Iran. - Levine Louis, Menahem and Tiglath-Pileser, A new synchronism in B.A.S.O.R. n° 206, pp.40-42. p. 42 : "Finally, Menahem of Israel was still on the throne in the year 737 B.C." — Cf. également Martin Noth, Histoire d'Israël (éd. française) p. 266, note 2. - Briend-Seux, Textes du Proche-Orient Ancien et Histoire d'Israël, texte 27, pp. 98-99.

1. De 740 à 612 — Conquêtes et effondrement de l'Assyrie

a) Le réveil de l'Assyrie et de la Babylonie

Pendant longtemps, les infiltrations araméennes avaient déséquilibré la Mésopotamie[(1)]. Toutefois, l'Assyrie et Babylone réussirent peu à peu à se redresser. A travers ses épreuves, l'Assyrie, surtout, devint une nation guerrière redoutable[(2)], si bien qu'en 853, Damas et Israël étaient déjà alliés pour repousser une attaque assyrienne[(3)]. Mais, les campagnes assyriennes étaient essentiellement des razzias, sans but d'annexion. Les conflits de frontières se déroulèrent surtout entre Israël et Aram. Finalement, Israël obtint le dessus, mais ceci en raison de l'affaiblissement d'Aram au cours des combats contre l'Assyrie[(4)]. C'est l'époque du début du ministère d'Amos, période où Israël est florissant. Avec l'arrivée de Teglath-Phalasar III sur le trône d'Assyrie, tout va changer.

De 745 à 744, il "pacifie" la Babylonie, puis, de 743 à 738, il écrase la coalition syro-urartéenne et s'oppose aux Araméens[(5)]. En 740, il vainc Arpad et en 738, Hamath et Kalné (cf. Is. 10,9; Am. 6,2)[(6)]. De 737 à 736, il mène des campagnes lointaines, et en 735, il renonce à pousser ses avantages en Urartu[(7)]. C'est alors qu'il intervient une première fois en Palestine. Certes, ses prédécesseurs l'avaient déjà fait, mais à la différence de ceux-ci, Teglath-Phalasar III mène une guerre de conquêtes. Les pays vaincus sont inclus dans l'Empire, et la population déportée pour renforcer l'homogénéité de celui-ci[(8)]. C'est ainsi que l'existence même d'Israël et de Juda sera mise en

(1) Garelli-Nikiprowetzky, Le Proche-Orient Asiatique, pp. 56ss.

(2) *Ibidem*, p. 61 : "Or cette interminable guérilla altérait à proportion le caractère de l'Assyrie : elle devenait un pays de guerriers cruels et admirablement entraînés. Ainsi se constituait lentement le redoutable appareil militaire quiallait ébranler le Proche-Orient quelques années plus tard."

(3) Briend-Seux, *op. cit.*, texte 19, p. 85.

(4) *Ibidem*, texte 23, p. 93.

(5) Garelli-Nikiprowetzky, *op. cit.*, pp. 110-111.

(6) Martin Noth, Histoire d'Israël, *op. cit.*, pp. 265ss. - Briend-Seux, p. 97. - Shea, J.N.E.S., Menahem and Tiglath-Pileser III. - Wolff, Amos, p. 318. - Tadmor, Introductory Remarks to a New Edition of the Annals of Tiglath-Pileser III, p. 181.

(7) Garelli-Nikiprowetzky, *op. cit.*, pp. 112-113.

(8) *Ibidem*, pp. 111-112 : "Un élément important explique en partie l'apparente facilité des succès assyriens : la politique d'occupation permanente inaugurée par Tiglath-Phalazar III. Jusqu'alors les souverains d'Assyrie, même les plus entreprenants, comme Salmanazar III, avaient conçu leurs opérations offensives comme des expéditions destinées à briser la puissance matérielle de leurs voisins et à ramenr du butin. Les vaincus devenaient des tributaires, mais ils conservaient leur indépendance, mettant immédiatement à profit la moindre difficulté éprouvée par le pouvoir assyrien. Tout était alors à recommencer. Tiglath-Phalazar III est le premier à avoir renoncé à cette conception. Avec lui, la guerre

question.

La première occasion d'intervenir contre Israël fut fournie à Teglath-Phalasar III par l'appel au secours lancé par Akaz, lui demandant de le défendre contre Damas et Israël, qui le menaçaient et avaient l'intention de placer sur le trône une de leurs créatures (cf. 2 R. 16,5ss.; Is. 7). Teglath-Phalasar III s'empara alors de la majeure partie du royaume d'Israël (cf. 2 R. 15,29), puis de Damas[1]. Osée conspira contre Péqah et se soumit à Teglath-Phalasar III (cf. 2 R. 15,30; 17,3)[2].

Après la prise de Damas en 732, Teglath-Phalasar III doit retourner en Babylonie pour juguler la révolte de Nabû-Mukîn-zêri. En 729, il se fait proclamer roi de Babylonie, sous le nom de Pulu, après avoir joué des divisions entre les différents clans et tribus[3].

Aux Sumériens et Akkadiens, qui constituaient le vieux fond de la population, s'étaient intégrés des Chaldéens, apparus au 9ème siècle, avec trois tribus principales et deux secondaires, et en outre, une quarantaine de tribus araméennes restaient mal intégrées[4]. La situation restera semblable sous Salmanasar V (726-722), roi d'Assyrie et de Babylonie. La Babylonie, terre au passé prestigieux, gardera en effet toujours une place à part dans l'Empire, ce qui fera préférer le système de la double monarchie à celui de l'annexion[5].

devint une guerre de conquête : le territoire occupé est inclus "dans les limites du pays d'Assur" et réparti en provinces dirigées par des *bêl pîhati*, disposant de garnisons permanentes. Les troupes assyriennes sont donc à pied d'œuvre pour étouffer les dissidences et entreprendre de nouvelles opérations.D'autre part, le roi a déporté de nombreuses populations dans des régions excentriques, pour les couper de leur milieu naturel et empêcher toute velléité de révoltes. Les prisonniers de Babylonie furent déportés sur tout l'arc de cercle montagneux au nord et à l'est du royaume."

(1) H. Cazelles, Problèmes de la guerre Syro-Ephraïmite in Eretz-Israël 14, 1978, p. 78.

(2) Briend-Seux, *op. cit.*, texte 29, pp. 101-103. - Martin Noth, *op. cit.*, pp. 267ss. On notera en Philisite, en 734, l'apparition de Teglath-Phalazar.

(3) Garelli-Nikiprowetzky, *op. cit.*, p. 115 : "Il y eut des palabres infinies sous les murs de Babylone entre ls émissaires assyriens et les autorités locales qu'accompagnait un envoyé de Mukîn-zêri. Il y eut des échanges de lettres pour tenter de rallier à la cause assyrienne des chefs de tribus hésitants, apeurés ou déçus, cependant qu'alternaient razzias et opérations de représailles. Balassu, chef du Dakkûru, et Merodoch-Baladan, chef du Iakîn, se laissèrent ébranler et finalement l'Amukkânu, isolé, ravage, finit par succomber. Sa capitale, Shapia, fut prise. On ignore le sort de Mukîn-zêri, mais certains de ses alliés partirent en déportation."

(4) J.A. Brinkman, Babylonia under the Assyrian Empire 745-627 BC, in Mesopotamia, pp. 225-226.

(5) *Ibidem*, p. 223 . "Babylonia was not typical of the subjects regions of the Assyrian Empire; in many ways it was much more advanced than other regions that fell undr Assyrian power. It was the seat of an ancient sophisticated civilization with a highly articulated political system, a thriving economy, and sacred institutions which even the Assyrian revered as part of a common religions heritage".

Sous le règne de Salmanasar, Osée roi d'Israël, cessa de payer tribut à l'Assyrie et, nous dit la Bible, envoya des messagers à "Sô", roi d'Egypte (cf. 2 R. 17,1-6). Salmanasar intervint et s'empara de Samarie en 722[1]. A partir de cette date, Juda reste donc seul face à la montée du péril assyrien.

b) L'Egypte à l'époque d'Isaïe

L'appel, lancé par Osée à une Egypte particulièrement divisée, constituait en fait une erreur. Ainsi, on ne sait pas exactement quel était le "Sô" dont parle la Bible[2]. On l'a identifié avec Tefnakht, prince de Saïs, qui, peu de temps avant 730, tenta d'unifier l'Egypte en commençant par le Delta. Les "dynastes" des 22ème et 23ème dynasties subsistaient encore, mais ils n'avaient guère plus de pouvoir que les multiples rois et grands prêtres qui se partageaient le pays. Le Delta était même entre les mains des chefs libyens[3]. La tentative de Tefnakht se heurta au Nubien Piankhi (Piyi). Ce dernier, souverain de Napata, était maître de la Haute-Egypte en 730[4]. Quand Tefnakht, après s'être rendu maître du Delta, remonte vers la Moyenne Egypte, Piankhi réagit et mène une campagne victorieuse à travers tout le pays. Ensuite, il retourne à Napata, sans avor destitué aucun des dynastes qu'il avait combattus, laissant l'Egypte dans l'anarchie[5]. Tefnakht, lui-même épargné par Piankhi, reprend ses ambitions, mais il ne règnera pas au-delà de Memphis.

Le successeur de Piankhi à Napata, Shabaka (716-701) résolut de s'installer à Thèbes pour mieux contrôler l'Egypte[6]. Avec ses deux successeurs, Shabataka et Taharqa (701-663), il constitua ce qu'il est convenu d'appeler la 25ème dynastie, mais ils ne réussirent jamais vraiment à unifier l'Egypte et ils furent incapables de tenir tête aux Assyriens[7].

(1) Briend-Seux, *op. cit.*, texte 32, p. 105.

(2) Cf. R. Sayed, V. T. XX, 1970, pp. 116-118.

(3) Drioton-Vandier, Les peuples de l'Orient méditerranéen, pp. 511ss.

(4) *Ibidem*, p. 512 : "Piankhi monta sur le trône de Napata vers 751. En 730, il est maître de la Haute-Egypte. Il réside à Napata et reçoit régulièrement des courriers de Thèbes."

(5) *Ibidem*, p. 519 : "La campagne de Piankhi qui aurait pu avoir pour l'Egypte les plus heureuses conséquences ne fut, de la faute du roi, qu'une brillante aventure sans lendemain. Il est difficile de comprendre les raisons qui poussèrent le conquérant de l'Egypte à repartir au lendemain de sa victoire pour sa lointaine capitale de Napata... Le roi n'avait destitué aucun des dynastes qu'il avait combattus, c'est-à-dire qu'il n'avait supprimé aucune des causes qui avait plongé l'Egypte dans l'anarchie." — Cf. Morenz, La religion égyptienne, p. 92 : "Piankhi devait obéir à des impératifs religieux : le roi éthiopien Piankhi dit en parlant de son divin père (Amon) : "Je n'agis pas sans qu'il le sache. C'est lui qui m'ordonne d'agir"." — A. Spalinger, The Military Background of the Campaign of Piye (Piankhy), in Studien zur Altägyptischen Kultur 7, 1979, pp. 273-301.

(6) *Ibidem*, p. 523 : "Shabaka résolut de rentrer en possession de la totalité de son héritage et de conquérir l'Egypte... Il quitta donc Napata et résida à Thèbes. C'est de là qu'il partit à la conquête du Delta."

(7) *Ibidem*, p. 523.

En 671, Assarhadon s'empara de Memphis, que Taharqa reprend en 669, mais en 666, une armée assyrienne la reprend à nouveau et pousse jusqu'à Thèbes(1).

Il faut noter que si les Assyriens purent mener campagne en Egypte, ils ne parvinrent cependant pas plus que les autres à contrôler la situation(2). On comprend donc que le prophète Isaïe ait toujours considéré comme une folie le fait de compter sur l'aide de l'Egypte.

c) Le problème des successions, faiblesse de l'Assyrie

Quoiqu'apparemment puissante, l'Assyrie présentait une grande faiblesse avec son problème de succession jamais résolu.

Sargon, qui succéda à Salmanasar en 722, fut probablement un usurpateur(3). Aussi, à la mort de chaque souverain, éclatait une révolte générale dans l'Empire, en vue de profiter de la situation(4). Ainsi, au moment où Sargon prenait le pouvoir en Assyrie, Merodach-Baladan, un Chaldéen, prenait le pouvoir à Babylone, avec l'appui de l'Elamite Ummanigash. Après quelques mesures intérieures, Sargon s'en prend à Merodach-Baladan, mais la rencontre de Dêr, avec les Elamites est indécise. Cela lui permet toutefois d'aller juguler la révolte syrienne(5). En 720, il doit combattre contre Hamat, Damas et Samarie, dont il déporte la population(6), Juda restant soumis(7). La même année, il intervient contre Gaza et se frotte à l'Egypte(8). A partir de 719, il se tourne vers le Zagros, où il pacifie les Mannéens, l'Allabria et le Bît-Hamban(9). En 716 probablement, on le retrouve de nouveau à la frontière de l'Egypte, où il opère contre une armée égyptienne, les Arabes et les Philistins(10). En 714, il porte un coup à la puissance urartéenne, tout en affermis-

(1) *Ibidem*, pp. 523ss. - Garelli-Nikiprowetzky, *op. cit.*, p. 121.

(2) Garelli-Nikiprowetzky, p. 121 : "Jamais cependant les Assyriens ne purent asseoir leur domination sur l'Egypte. Le "roseau brisé" perçait la main, non seulement de ceux qui s'appuyaient sur lui, mais de quiconque le froissait".

(3) *Ibidem*, p. 216 : "On a jeté un voile discret sur certains épisodes décisifs, comme les coups d'état de Tiglath-Phalazar III et de Sargon II, ces deux souverains s'étant présentés comme les héritiers légitimes de l'ordre ancestral."

(4) *Ibidem*, pp. 117ss.

(5) *Ibidem*, p. 123.

(6) Briend-Seux, *op. cit.*, texte 34, p. 107 et texte 36, p. 109.

(7) *Ibidem*, texte 37, pp. 110-111.

(8) *Ibidem*, texte 35, pp. 108-109. Texte 35 B, p. 109 : "Hanunu roi de Hazatu (Gaza) (et) Re'e, général en chef du pays de Muçur (Egypte) se dressèrent contre moi à Rapihu pour livrer bataille et combat; je leur infligeai une défaite. Re'e eut peur du fracas de mes armes et s'enfuit en un lieu introuvable."

(9) Garelli-Nikiprowetzky, *op. cit.*, pp. 119 et 123.

(10) Briend-Seux, *op. cit.*, textes 38 et 39, pp. 111ss. Cf. Luckenbill, Assyria and Babylonia II, La septième année de Sargon débute à la p. 6 et se termine p. 7 par ces mots : "From Pir'u, king of Egypt..." (cf. Briends-Seux, texte 39 A). On a ici un éclairage intéressant pour Is. 14,28ss.

sant son autorité sur les pays des Mannéens, des Mèdes et du Parsua(1). En 712, Sargon intervient de nouveau contre les villes philistines à la frontière de l'Egypte, plus particulièrement cette fois, contre Ashdod(2).

Finalement, ce n'est qu'en 710 qu'il peut se retourner contre Babylone, tenir en respect l'Elam et y poursuivre Merodach-Baladan, qui s'y était réfugié(3). Sargon se fait alors proclamer roi de Babylone sous son propre nom. Mais, lorsqu'il meurt en 705, au cours d'un engagement dans le Tabal, Merodach-Baladan revient soulever la Babylonie, et une coalition occidentale regroupe Gaza, Ashdod, Ascalon, Tyr, Edom et Juda avec l'appui de l'Egypte(4). La Bible, du reste, nous rapporte l'envoi d'une ambassade de Merodach-Baladan à Ezéchias (cf. Is. 39; 2 R. 20,12-19).

Sennacherib, le nouveau souverain assyrien, fait d'abord campagne en Babylonie, où la victoire de Kish, en 704, lui permet de mettre en fuite Merodach-Baladan(5). Il place alors sur le trône de Babylonie Bêl-Ibni (702-700). En 701, il s'en prend à la coalition occidentale, il s'empare de Sidon, mais les Annales oublient de préciser qu'il échoue devant Tyr. Les deux villes avaient pour roi "Lulî", lequel s'enfuit à Chypre, où il mourut en 694(6). Sennacherib poursuit sa campagne, il s'en prend à Eqron, qui avait livré son roi Padî, vassal de l'Assyrie, à Ezéchias. Il remporte une victoire sur les Egyptiens à Eltéqé, mais renonce à prendre Jérusalem(7).

d) Soulèvement et destruction de Babylone

Profitant de cette campagne, à Babylone, Bêl-Ibni trahit Sennacherib, qui doit repartir jusque dans le Bît-Iakîn, à l'extrême Sud du pays, où Merodach-Baladan s'était de nouveau manifesté(8). Alors, Sennacherib nomme son propre fils, Assur-Nâin-Shumi, roi de Babylone (699-694). Mais, le problème de Babylone est loin d'être réglé pour autant. La guerre s'étend à l'Elam, qui riposte à une opération dans le golfe Persique, en s'emparant de Sippar.

(1) Garelli-Nikiprowetzk, *op. cit.*, p. 119.

(2) Briend-Seux, *op. cit.*, texte 40, pp. 113-115.

(3) Garelli-Nikiprowetzky, *op. cit.*, p. 123.

(4) *Ibidem*, p. 118.

(5) *Ibidem*, p. 123.

(6) Katzenstein, The History of Tyre, pp. 248-249 : "That Sennacherib's account is tendentious emerges from the narrative itself : Sennacherib did not succeed in conquering Tyre, and therefore he speaks of Eloulaios only as "king of Sidon". He hides his failure to conquer Tyre by not mentioning the city, which at this period was the most important city of Phoenicia. Even so, one of the inscriptions states explicity that "Lulî, king of Sidon, my terrifying splendor overcame him, and from Tyre he fled to Iadnana (Cyprus) in the midst of the sea, and died"." — "A picture of the flight of the Tyrian court to Cyprus has been preserved on reliefs which we shall describe in detail below." Cf. Briend-Seux, texte 44, p. 118 (début du texte) et p. 122 (B).

(7) Briend-Seux, *op. cit.*, texte 44, pp. 118ss. (cf. texte 46). On peut établir une analogie entre ce qui s'est passé à Tyr et à Jérusalem. Les dépendances ont été prises, mais pas la ville elle-même, ni les souverains. Cf. Katzenstein, History of Tyre, p. 247.

(8) Garelli-Nikiprowetzky, *op. cit.*, p. 123, 2ème paragraphe.

Les Babyloniens livrent le fils de Sennacherib aux Elamites, et ceux-ci le remplacent, sur le trône de Babylone, par une de leurs créatures, Nergal-Ushezib, en 693. Mais, à nouveau, Sennacherib intervient et remporte une victoire sur les armées babylonienne et élamite près de Nippur[1]. Cependant, l'Elamite Humbannimena II, frère du vaincu, prend le pouvoir et rassemble de nouvelles forces, avec l'aide du Chaldéen Mushezib-Marduk, des peuples du Zagros et des tribus araméennes, puis, il marche sur l'Assyrie. La rencontre, qui a lieu en 691 à Halulê, est indécise[2]. En 689, Sennacherib reprend l'avantage, s'empare de Babylone, et furieux contre cette ville, malgré tout ce qu'elle représente, décide de la noyer sous les eaux de l'Euphrate afin de détruire les bâtiments de briques[3]; les statues des temples furent emportées en Assyrie. Sennacherib reprend alors personnellement la direction de la Babylonie. De 689 à 681, il s'occupe de l'embellissement de Ninive, utilisant comme main d'oeuvre les nombreux prisonniers de guerre[4].

e) La succession de Sennacherib

C'est, semble-t-il, en 680, que Sennacherib est assasssiné par deux de ses fils, tandis que le troisième, Assarhaddon, lui succède[5] comme roi de Babylonie et d'Assyrie (680-669).

Comme à chaque changement de souverain, l'agitation se développe dans l'Empire, aussi bien chez les Scythes et Cimmériens d'Asie Mineure que dans les Cités phéniciennes soutenues par l'Egypte[6]. En 677, Assarhaddon s'empare de Sidon[7], et les peuples de l'Ouest se soumettent[8]. Bien plus, le souverain assyrien va enfin pouvoir s'en prendre à l'Egypte, qui soutenait régulièrement, en sous-main, les révoltes des peuples de l'Ouest.

En effet, Assarhaddon ne rencontre pas de gros problèmes du côté de la Babylonie, car après les violents combats et destructions commis sous Sennacherib, il fait preuve de clémence à son égard en faisant restaurer Babylone. Cependant, le Pays de la mer restait en effervescence, et en 675, l'Elamite Humban-Haltash II lança un raid contre Sippar. Mais, il mourut rapidement, et son successeur jugea préférable de faire la paix[9].

En 674, Assarhaddon lance une première tentative vers l'Egypte, laquelle se solde par un échec. Ce n'est qu'après avoir conclu un traité avec les Mèdes, et après avoir bloqué Tyr[10] alliée du Pharaon Taharqa, qu'il peut

(1) *Ibidem*, p. 123.

(2) *Ibidem*, p. 124.

(3) *Ibidem*, p. 124. Cahiers d'Archéologie Biblique n° 8, A. Parrot, Babylone de l'Ancien Testament, p. 57.

(4) Introduction à la Bible, p. 59.

(5) Briend-Seux, *op. cit.*, texte 48, p. 125.

(6) Garelli-Nikiprowetzky, *op. cit.*, p. 120.

(7) Briend-Seux, *op. cit.*, p. 126ss.

(8) *Ibidem*, texte 50, p. 128.

(9) Garelli-Nikiprowetzky, *op. cit.*, p. 124.

s'enfoncer en Egypte sans grande difficulté et s'emparer de Memphis en 671[1]. Mais, en 669, Taharqa reprend Memphis et Assarhaddon meurt.

f) La division de l'Empire entre Assyrie et Babylonie — L'émancipation de l'Egypte

A la mort d'Assarhaddon, l'Empire est partagé entre ses deux fils : Shamash-shumukîn, l'aîné, reçoit la Babylonie, tandis que le cadet, Assurbanipal, reçoit l'Assyrie. En fait, c'est ce dernier qui devient le véritable maître de l'Empire[2]. En 666, Assurbanipal part en Egypte afin de reprendre Memphis et pousse jusqu'à Thèbes[3]. A partir de ce moment, l'Assyrie n'aura plus le temps de s'occuper de l'Egypte.

Ainsi l'Egypte relèvera la tête avec Psammétique I (664-610), qui sera intronisé par Assurbanipal lui-même, comme prince de Saïs et fondateur de la 26ème dynastie[4].

De la même époque, date également une campagne contre Tyr[5]. Assurbanipal eut alors de longs démêlés avec les Mannéens et l'Elam. En 653, il put installer en Elam des princes élamites exilés en Assyrie.

Mais une conspiration se noua aussitôt autour du frère d'Assurbanipal, Shamash-shum-ukîn, roi de Babylonie. Celle-ci réunit les princes élamites, le gouverneur du Pays de la mer, Nabû-bêl-shumâti puis, de proche en proche, les princes syriens, les Arabes et l'Egypte[6]. Cette dernière, pour laquelle Psammétique I ne payait plus le tribut à l'Assyrie, devient alors complètement indépendante et peut se préparer à jouer un rôle en Asie[7].

Par contre, Assurbanipal réussit à pacifier le Pays de la mer, à tenir tête à l'Elam et à prendre Babylone en 648. Shamash-Shum-ukîn périt dans l'incendie de son palais, et c'est un certain Kandalânu qui est alors chargé d'administrer la Babylonie. En 645, l'Elam vaincue est transformée en province assyrienne, si bien que le moment paraît venu à Assurbanipal pour se retourner contre la Syrie, la Phénicie et les Arabes[8]. C'est alors l'apogée de l'Empire assyrien, qui sera cependant de nouveau ébranlé au moment de la succession d'Assurbanipal.

g) La succession d'Assurbanipal et la fin de l'Empire assyrien

A la mort d'Assurbanipal, les droits de son fils, Aššur-etel-ilâni, à sa succession furent contestés par le général Sîn-sûm-lîsir, puis par un autre fils d'Assurbanipal, Sîn-šar-iškun. Cette période pose des problèmes difficiles à

(10) Briend-Seux, *op. cit.*, texte 51, pp. 129ss.
(1) Garelli-Nikiprowetzky, *op. cit.*, p. 121.
(2) *Ibidem*, p. 124.
(3) *Ibidem*, p. 121.
(4) Katzenstein, *op. cit.*, p. 295.
(5) Briend-Seux, *op. cit.*, texte 53, p. 133.
(6) Garelli-Nikiprowetzky, *op. cit.*, pp. 124-125.
(7) Katzenstein, *op. cit.*, p. 295.
(8) Garelli-Nikiprowetzky, *op. cit.*, p. 125.

démêler, les différentes inscriptions connues la concernant étant contradictoires.

Oates propose la chronologie suivante : Assurbanipal (669-627); Aššur-etel-ilâni (627-623); Sîn-šûm-lîšir (623); Sîn-šar-iškun (623-612). On avait même proposé qu'Aššur-etel-ilâni et Sîn-šar-iskun ne soient qu'un seul et même personnage. Mais, il semble qu'en fait, Sîn-šar-iškun ait éliminé Aššur-etel-ilâni de Ninive(1). Toujours est-il qu'à cette époque, le pouvoir assyrien est très mal assuré, comme en témoigne le coup de force de Sîn-šum-lîšir(2).

Entre-temps, un Chaldéen, Nabopolossar, chef du Pays de la mer, qui s'était emparé d'Uruk, se fit reconnaître comme roi de Babylonie à Sippar, puis à Babylone (626-605)(3).

L'Assyrie se trouve alors menacée, d'autant plus que dès 625, Cyaxare avait réussi à unifier les tribus scythes et perses(4). En 623, le roi mède, Phraorte, ose attaquer Ninive(5). En 616, Nabopolossar fait campagne le long de l'Euphrate, où des troupes égyptiennes se manifestent également(6).

Mais, un premier avertissement sérieux pour l'Asyrie se situe en 614, lorsque les Mèdes pénètrent dans la province d'Arrapha. Ils échouent devant Ninive, mais s'emparent d'Assur, qu'ils mettent à sac. Après la bataille, survient Nabopolossar, qui scelle une alliance avec Cyaxare(7). Tous deux s'emparent de Ninive en 612. Le souverain assyrien, Sîn-shar-iškun, meurt et Aššur-uballit, son successeur, accède au trône à Harran(8).

(1) P.M. Bogaert, Le livre de Jérémie, 1981, p. 29.

(2) Oates Joan, Assyrian Chronology 631-612, Iraq 27, 1965, pp. 135-159. p. 157 : "There are only two possible accession dates for Sin-sar-iskun : 627 or 623. If the former is correct, the evidence of the Harran inscriptions forces the conclusion, already reached by Borger, that Sin-šar-iškun = Aššur-etillu-ilani..." — Schramm, Assyrische Königsinschriften, Welt des Orients 8/1 1975, pp. 37-48 propose : Assurbanipal (669-629), Sin-šar-iškun (629-612). La diversité des inscriptions ne témoigne pas en faveur de la stabilité politique.

(3) Garelli-Nikiprowetzky, *op. cit.*, p. 126.

(4) *Ibidem*, pp. 126-127.

(5) H. Cazelles, Introduction à la Bible, 2ème éd., tome 2, p. 62.

(6) Grayson, Texts from cuneiform sources, vol. V, Assyrian and Babylonian Chronicles, Chronicle III,1-12.

(7) Garelli-Nikiprowetzky, *op. cit.*, p. 127. - Grayson, *op. cit.*, Chronicle III,23-30.

(8) *Ibidem*, Chronicle III,38-49.

2. De 612 à 539 — Empire néo-babylonien

En 610, les Babyloniens et les Umman-manda[1] se dirigent vers Harran. Les Assyriens et une armée égyptienne se retirent sans combattre[2].

En 609, une armée assyrienne tente de reprendre Harran, mais finalement échoue. Il semble pourtant qu'une armée égyptienne ait tenté de sauver les Assyriens[3], afin d'éviter qu'une hégémonie babylonienne ne remplace une hégémonie assyrienne en Mésopotamie. C'est cette même année que, Josias roi de Juda, qui avait tenté une politique de réformes et d'indépendance, meurt à Megiddo, en s'opposant à la progression d'une armée égyptienne (cf. 2 R. 23,29). En fait, à partir de cette date de 609, la Babylonie va rapidement remplacer l'Assyrie.

a) Le rôle de Nabuchodonosor

En 608, Nabopolossar combat déjà en Urartu[4]. L'année suivante, son fils Nabuchodonosor, participe aux opérations dans les montagnes[5].

En 606, les Babyloniens commencent à intervenir en Syrie. Toutefois, les Egyptiens ont une garnison à Carkemish, qui peut lancer quelques raids le long de l'Euphrate[6].

En 605, Nabuchodonosor inflige une défaite à la garnison de Carkemish, puis poursuit les Egyptiens et s'empare de Hamath. Mais Nabopolossar meurt, et Nabuchodonosor revient à Babylone pour s'y faire introniser, puis repart en Syrie[7].

En 604, la première année de son règne, selon le décompte babylonien, et alors que l'année précédente il avait déjà conduit l'armée, Nabuchodonosor fait campagne en Syrie, et s'empare d'Ascalon[8]. Il y retourne de 603 à 601, et en 601, après une marche victorieuse, il se dirige vers l'Egypte, où ont lieu de violents combats. Nabuchodonosor dut subir de lourdes pertes, puisque la Chronique babylonienne, pour la 5ème année de son règne, qui commence en 600, indique cette précision : "La 5ème année, le roi d'Akkad (resta) dans son pays; il rassembla ses chars et ses chevaux en grand nombre"[9].

Nabuchodonosor devait avoir besoin de refaire ses forces. C'est alors sans doute, que Yoyaqîm, qui avait été soumis à l'Egypte (2 R. 23,35), puis

(1) Probablement les Mèdes de Cyaxare.

(2) Grayson, *op. cit.*, Chronicle III,58-65.

(3) *Ibidem*, Chronicle III,66-75. - Garelli-Nikiprowetzky, *op. cit.*, p. 128, sur le rôle de l'armée égyptienne. J. Yoyotte, article Néchao in D.B.S.

(4) Grayson, *op. cit.*, Chronicle IV, 1 - 4. - Garelli-Nikiprowetzky, *op. cit.*, p. 147.

(5) Grayson, *op. cit.*, Chronicle IV,5-15. - Garelli-Nikiprowetzky, *op. cit.*, p. 147.

(6) Grayson, *op. cit.*, Chronicle IV, 16-26. - Briend-Seux, *op. cit.*, texte 58, pp. 138ss.

(7) Grayson, *op. cit.*, Chronicle V,1-14.

(8) *Ibidem*, suite.- Briend-Seux, *op. cit.*, p. 140.

(9) Briend-Seux, *op. cit.*, p. 140.

à Babylone (2 R. 24,1) se révolte contre le roi de Babylone(1). En 599, Nabuchodonosor retourne en Syrie et envoie des troupes dans le désert, pour s'emparer d'Arabes et de leurs biens. En 598, il commence le siège de Jérusalem. Le 16 mars 597, la ville tombe et il y installe un nouveau roi, Sédécias, qui est soumis au tribut(2). Par la suite, jusqu'en 594, il n'opère plus aucune grande campagne.

En la 10ème année du règne de Nabuchodonosor, qui commence en 595, une révolte éclate en Babylonie. Mais, comme en sa 11ème année, la Chronique s'arrête brusquement(3), nous ne pouvons pas recourir à ce document pour dater la prise de Jérusalem sous Sédécias.

b) L'Egypte soutient une révolte des peuples de l'Ouest contre Babylone

Les difficultés en Babylonie font le jeu des peuples de l'Ouest, soutenus par l'Egypte. La Syrie-Palestine était toujours prêtes à se soulever (cf. Jr. 27,3) et des succès égyptiens vont encourager sa révolte.

En ce qui concerne les dates se rapportant à ces différents événements, nous adopterons celles établies par Parker et Malinine pour la 26ème dynastie égyptienne. Celles-ci font monter Hophra sur le trône d'Egypte en 589(4). Dans le même temps, il apparaît que Psammétique II (595-589) a obtenu des succès en Nubie, lors de la 3ème année de son règne. Ainsi a pris fin la longue opposition entre Saïs et Napata. L'autorité de la 26ème dynastie s'en trouve renforcée(5).

(1) Garelli-Nikiprowetzky, *op. cit.*, p. 149.

(2) Briends-Seux, *op. cit.*, pp. 140-141. - Garelli-Nikiprowetzky, *op. cit.*, p. 149.- 2 R. 24.

(3) Grayson, *op. cit.*, Chronicle V,14ss. - Garelli-Nikiprowetzky, *op. cit.*, p. 153.

(4) Parker, M.D.A.I.K. 15, 1957, pp. 208-212. - On donnait habituellement (cf. p. 208) :

Psammetique I : 663-610 — Nechao II : 609-595 —
Psammetique II : 594-589 — Hophra : 588-570 —
Parker établit (cf. p. 212) :
Psammetique I : 664-610 — Nechao II : 610-595 —
Psammetique II : 595-589 — Hophra : 589-570 —

On notera que ce sont ces dernières dates qui ont été retenues par Garelli-Nikiprowetzky (cf. p. 363). Cf. aussi Gardiner, Egypt of the Pharaohs, p. 451 :

Psammetichus : 595-589 — Apriès : 589-570.

(5) Sauneron-J.Yoyotte, La campagne nubienne de Psammetique II et sa signification historique, BIFAO 50, 1952, pp. 157-207. p. 174, sur la stèle de Tanis : "Le Pays des Nubiens... médite de (?) combattre avec [toi (?)]. Sa Majesté fit marcher une armée vers le Pays de Chas, les nobles du Palais étant avec elle. Voici qu'ils parviennent à ...r...ba, ainsi qu'à une ville nommée Ta-Déhéné. Alors, l'armée de sa Majesté les massacre et un grand carnage fut fait parmi eux. Voici qu'ils ... le Kour qui était dans ... lui (ou "son..."), dans la résidence (?) de...rw... Il alla avec lui... [combattre] avec l'armée de sa Majesté. Alors on massacra... eux. Voici qu'on trouve le K[our]... qu'ils firent là. On coupa leurs arbres... copie (?)

A la suite de ses succès, Psammétique II effectue une tournée en Asie (probablement en Phénicie), sans doute plus diplomatique que militaire, probablement une tournée de propagande en faveur de l'Egypte. L'annonce du départ eut lieu en l'an IV de Psammétique et celui-ci mourut à son retour[1].

C'est le début de la prédication d'Ezéchiel[2]. Il semble qu'une coalition réunit alors Jérusalem, la Phénicie et Ammon, avec le soutien d'Hophra, contre la Babylonie. Beaucoup d'Israélites n'acceptaient pas le fait de la première déportation de 597[3].

c) La chute de Jérusalem

Nabuchodonosor met le siège devant Jérusalem. De Lakish, les Israélites lancent un appel à l'Egypte[4], lequel fut sans doute entendu (cf. Jr. 37,5). Mais, l'attaque de diversion, qui en résulte, ne peut sauver Jérusalem, laquelle fut finalement prise. Jérémie, en 52,29, date la chute de la ville de la 18ème année de Nabuchodonosor, c'est-à-dire en 587, et ceci en lien avec Jr. 52,28, qui date la première déportation de la 7ème année de Nabuchodonosor.

Ces dates, dont la deuxième concorde avec la Chronique babylonienne, sont sans doute plus exactes que celles des "19ème" et "8ème" années indiquées dans le livre des Rois. Cf. 2 R. 24,12; 2 R. 25,8 et Jr. 52,12.

Dans les deux cas, le même écart de onze ans se retrouve, la différence entre les deux décomptes existe donc déjà pour la première déportation. Nous reviendrons du reste sur cette question chronologique en temps voulu.

Mais, en attendant, nous préférons remonter d'un an les dates du siège de Jérusalem par rapport à celles indiquées dans l'Introduction à la Bible. Nous retiendrons donc : 10-I-588 à 9-VII-587[5]. En fait, la position de Jac-

de Psammetique vivant éternellement, doué de vie comme Ré éternellement." — Voir également p. 160, le martelage des noms des rois de la 25ème dynastie.

(1) Sur le voyage asiatique de Psammétique II, V.T. I, 1951, pp. 140-144. p. 140 : pétition de Pétésis (Papyrus Ryland IX) : "Il arriva en l'an IV de Pharaon -v.S.F. - Psammétique Néferibrê, qu'on envoya vers les grands temples de l'Egypte pour dire : "Pharaon -v.S.F.- part pour le Pays de Khor; que les prêtres viennent avec les bouquets des dieux de l'Egypte, pour les emporter au Pays de Khor avec Pharaon -v.S.F.-". Les prêtres d'Amon de Teudjoï se mettent d'accord pour désigner comme le plus digne d'escorter dans ce voyage le "bouquet" de leur dieu, Pétésis II, fils d'Essemto, qui part accompagné d'un serviteur et d'un garde; à son retour d'Asie, il trouvera sa charge occupée par un intrus. Pétésis se hâte alors de se rendre au Palais de Memphis, où on l'informe que le roi, malade, garde la chambre; il passe un certain temps à défendre sa cause devant les tribunaux memphites, puis débouté, remonte vers Thèbes, où parvient un message annonçant la mort de Psammétique II."

(2) P.M. Bogaert, *op. cit.*, p. 36.

(3) Garelli-Nikiprowetzky, *op. cit.*, pp. 149-151.

(4) Briend-Seux, *op. cit.*, texte 61, p. 143, ostracon n° 3. - P.M. Bogaert, *op. cit.*, pp. 37-38.

(5) H. Cazelles, Introduction à la Bible, 2ème éd., tome II, p. 64.

ques Briend dans I.B. dépend de la datation du début du règne d'Hophra, qu'il fixe en 588 et non en 589.

Cette prise de Jérusalem par Babylone eut, bien entendu, un retentissement considérable, dont il faudra tenir compte dans la Bible, alors que sur le plan de l'histoire générale, c'est un événement relativement mineur. En tout cas, de nombreux Juifs, dorénavant, vont vivre en exil en Babylonie ou en Egypte (cf. Jérémie, ch. 42ss.). Alors, Edom va profiter de la situation.

Nabuchodonosor rencontre des difficultés devant Tyr (Ezéchiel, ch. 27ss.) dont le siège dure longtemps. De difficiles problèmes historiques se posent en ce qui concerne la date de ce siège, mais à titre indicatif, on peut retenir, pour le moment, celle de 574 comme étant celle de la fin du siège(1). Hophra intervient également dans la région(2).

Par Flavius Josèphe, nous savons encore qu'en 582, Nabuchodonosor mena une campagne contre Moab et Ammon(3). A la même époque eut également lieu une nouvelle déportation de Juifs (Jr. 52,30).

d) Les difficultés de Nabuchodonosor

En fait, il semble que Nabuchodonosor ait toujours eu du mal à contrôler l'héritage assyrien, d'autant plus que l'Egypte était devenue plus forte. Quant aux Mèdes, si nous sommes mal renseignés sur eux, nous savons cependant que Cyaxare conclut une alliance avec le Lydien Alyatte en 585, après s'être emparé d'une partie de l'Urartu et avoir atteint la Capadoce. Par la suite, on n'entend plus parler d'eux pendant trente ans. Toutefois, cela ne veut pas dire qu'ils n'aient pas représenté une force sur les frontières de l'Est-babylonien. Du reste, Nabuchodonosor n'essaya pas d'étendre son empire de ce côté. Il se contenta de difficiles conquêtes à l'Ouest(4).

La relativité des possibilités militaires de Nabuchodonosor va encore se révéler en 568. Hophra a subi une défaite de la part des Grecs de Cyrène, ce

(1) *Ibidem*, tome II, p. 64. - Katzenstein, History of Tyre, p. 328, propose : 585-572. Contre Apion I 156, The Loeb classical Library, translated by H.St. J.Thackeray : "Under Ithobal, Nabuchodonosor besieged Tyre for thirteen years. The next king, Baal, reigned ten years."

(2) Hérodote II 161 : "In the course (of his reign) he (=Hophra) marched an army to attack Sidon, and fought a battle with the king of Tyre by sea." - Cf. Freedy and Redford, The dates in Ezechiel, p. 481. Cette intervention du Pharaon est sans doute à placer au début de son règne.

(3) M. Vogelstein, Nebuchadnezzar's reconquest of Phoenicia and Palestine and the oracles of Ezechiel, HUCA 23,2, 1950-51, pp. 197-220. p. 208 : "We know from Josephus that Nabuchadnezzar, in his 23rd year, the fifth after the sack of Jerusalem (i.e. 582)... warred against Moab and Amon and subjugated them."

(4) Garelli-Nikiprowetzky, *op. cit.*, pp. 154 et 244-246.

qui entraîne une révolte militaire en Egypte. Alors, Amasis, d'origine libyenne, prend le pouvoir (568-525)(1). Cherchant à profiter de la situation, Nabuchodonosor tente en sa 37ème année (568), de pénétrer en Egypte(2). Il semble que les deux puissances se soient équilibrées : Babylone garde les mains libres en Asie, tandis que l'Egypte reste maîtresse chez elle(3).

Nous sommes assez mal renseignés sur ce qui concerne la fin du règne de Nabuchodonosor et ceux de ses successeurs. La mort du premier ouvre une série de crises intérieures sur lesquelles il est difficile de se faire une opinion(4).

e) La difficile succession de Nabuchodonosor

Awêl-Marduk (561-560), Nériglissar (559-556) et Lâbâshi-Marduk (556) se succèdent rapidement. On sait cependant, que Nériglissar, au cours de son règne, mit en fuite un prince de Cilicie, qui était venu l'attaquer(5). Ce désordre intérieur est d'autant plus inquiétant qu'en 556 les Mèdes campent devant Harran(6).

(1) H. Cazelles, I.B. tome II, p. 64.

(2) Katzenstein, *op. cit.*, p. 338. - ANET 308b : "[in] the 37th year, Nabuchadnezzar, king of Bab[ylon] mar[ched] against Egypt (Mi-ṣir) to deliver a battle. [Ama]sis (text : [...] - a (?) - su), of Egypt, [called up his a] rm [y]... [...] ku from the town Puṭu-Iaman... distant regions which (are situated on islands) amidst the sea... many... which/who (are) in Egypt... [car] rying weapons, horses and [charriot]s... called up to assist him and... did [...] in front of him... he put his trust..."

(3) Garelli-Nikiprowetzky, *op. cit.*, p. 152.

(4) *Ibidem*, pp. 153-154 et 246.

(5) *Ibidem*, pp. 153-154.

(6) *Ibidem*, p. 154. — S. Langdon, Die Neubabylonischen Königsinschriften, Leipzig, 1912, pp. 219-221 :

"Was Ehulhul anlangt den Tempel des Sin, der in Harran liegt, darin seit ewigen Zeiten Sin der grosse Herr den Wohnsitz seiner Herzensfreude aufgeschlagen, so war über diese Stadt und diesen Tempel sein Herz von Zorn entbrannt. Meder-Manda liess er ausziehen, vernichtete jenen Tempel und liess ihn zur Ruine werden. Zur Zeit meiner rechtmässigen Regierung wandten sich die grossen Götterherren aus Liebe zu meinem Königtum jener Stadt und jenem Tempel huldreich zu und fassten Erbarmen. Im Anfang meiner ewigen Königsherrschaft liessen sie mich schauen ein Traumgesicht.

Marduk, der grosse Herr, und Sin, die Leuchte Himmels und der Erden traten beide einher, Marduk spricht zu mir : "Nabonid, König von Babylon, mit Pferden und deinem Wagen bring Luftziegel her, baue Ehulhul und lass Sin, den grossen Herrn darinnen aufschlagen seinen Wohnsitz". Ehrfurchtsvoll sprach ich zu dem Götterherren Marduk : "Jener Tempel, den du geheissen zu bauen, Meder-Manda, haben ihn umschlossen und gewaltig ist ihre Macht." Da sprach Marduk zu mir : "Die Meder-Manda, davon du sprachest, sie und ihr Land und die Könige, die ihnen helfend zur Seite standen, existieren nicht mehr. Als das 3 Jahr herankam, liessen sie ausziehen Cyrus, den König von Anzan, seinen (Marduks) jungen Knecht; mit seinen wenigen Truppen machte er die zahlreichen Meder-Manda gänzlich zunichte. Den Astyages, den König der Meder-Manda, ergriff er und kriegsgefangen brachte er ihn in sein Land". Das war das Wort des grossen Götterherren Marduk und Sin, der

A cette date, Nabonide, fils d'une prêtresse du dieu Sîn, monte sur le trône de Babylone, à la suite d'une conjuration. Dès son accession au pouvoir, il reçoit, en vision, l'ordre de reconstruire à Harran le temple de Sîn, qui était en ruine depuis 610. Mais, comme cette région était occupée par les Mèdes, Nabonide va faire campagne en Syrie pendant trois ans. En 553, Cyrus, roi d'Anzan, se révolte contre Astyage, et les troupes mèdes évacuent la région d'Haran. Alors, Nabonide peut y faire reconstruire l'Ehulhul (cf. note 7), s'aliénant ainsi le clergé de Marduk. De plus, la situation économique devait être mauvaise. Nabonide se dirige alors vers l'Arabie, où il prend plusieurs villes et s'installe pour une dizaine d'années à Teima, où le culte du dieu Sîn était bien implanté. Il confie alors le gouvernement de la Babylonie à son fils, Balthazar(1).

f) La montée de Cyrus et la prise de Babylone

Pendant le séjour de Nabonide à Teima, Cyrus parvient à battre Astyage, s'empare d'Ecbatane (550) et réalise l'union des tribus iraniennes sous l'hégémonie perse. Cyrus réussit à vaincre le roi lydien Crésus, qui aurait fait alliance avec Nabonide et Amasis, puis il part en campagne en Hyrcanie, en Parthie, et au-delà de l'Oxus. Il aurait également fait campagne en Arabie.

Vers 542, Nabonide quitte Teima, inaugure l'Ehulhul à Harran et rentre à Babylone. Mais, son impopularité est telle que Cyrus, après avoir remporté une victoire à Opis, le 26 septembre 539, pénètre sans combat à Sippar le 11 octobre. Le 12 octobre, un détachement fait son entrée à Babylone sans combattre, et le 29 octobre, les Babyloniens accueillent Cyrus(2).

Si l'on en croit les textes, cet accueil fut très favorable : "Ils se réjouirent de l'avoir pour roi et leurs visages brillèrent. Ils ne cessèrent pas de bénir avec ferveur le Seigneur (Marduk) qui, par son appui, avait fait revivre les dieux (quasi) morts (à savoir ceux qu'avait négligés Nabonide)"(3).

Leuchte Himmels und der Erden, deren Geheiss nicht unterdrückt werden kann..." — Cf. H. Cazelles, R.B. 1967, Sur l'identification des Mèdes avec les Umman-Manda, pp. 36-37 : "Or pour Nabonide, les Umman-Manda qui ont détruit le temple de Sin sont certainement les Mèdes. Il objecte au dieu qui lui demande la reconstruction du Temple la présence des Umman-Manda qui "entourent le temple et sont puissants". Mais le dieu lui révèle alors (1,26-32) la victoire de Cyrus roi d'Anzan surAstyage, roi des Umman-Manda. Il s'ensuit que les Umman-Manda de la Chronique (Rev. 59-75), lors de la prise de Harran en 610 et le "pillage" du temple et de la cité sont des Mèdes. Toutefois, la différence de terminologies dans le récit des campagnes de 615 et 614... et de celles de 612 et 610... incitent à admettre qu'il y a eu un changement dans la composition de l'armée mède." p. 37 : "Le changement de terminologie dans la Chronique vient de ce qu'entre 615 et 612 a eu lieu la victoire de Cyaxare. Il attaque à nouveau Ninive, avec des contingents Umman-Manda ou Scythes qui lui manquaient la première fois."

(1) Garelli-Nikiprowetzky, *op. cit.*, pp. 154ss et 247.

(2) *Ibidem*, pp. 155-156. — Briend-Seux, *op. cit.*, texte 65, pp. 150-152.

(3) *Ibidem*, texte 66, pp. 153-155.

La tolérance de Cyrus fut générale, et en 538, les Juifs eux-mêmes en bénéficièrent (cf. Esd. 1; 6,1-5). Aussi Cyrus est-il particulièrement louangé dans la Bible (cf. Is. 44,28; ch. 45).

Quant à la prise de Babylone, il faut noter que, si dans un premir temps, on avait pu prévoir la fin tragique d'un royaume en décomposition devant le conquérant Cyrus, la ville fut finalement prise sans combat, et ceci à la satisfaction de ses propres habitants(1).

3. Babylone sous l'empire perse

Au printemps de 538, Cyrus retourne à Ecbatane, tandis que son fils, Cambyse, demeure à Babylone, comme étant son représentant(2). Cyrus entreprend alors une grande campagne vers l'Est, sans doute jusqu'au Pendjab, mais il meurt en 530, au cours d'un engagement du côté de la Mer d'Aral.

Cambyse lui succède (529-522). Il réussit à conquérir l'Egypte en 525, mais, par contre, ses expéditions vers l'Ethiopie, la Libye et Carthage échouent(3). En 522, il meurt en Syrie, alors qu'un dénommé Gaumâta, se faisant passer pour son frère, tentait de s'emparer du pouvoir.

Une révolte éclate alors à Babylone, où un certain Nabuchodonosor III se prétend fils de Nabonide(4).

Toutefois, Darius, de la famille royale perse, met fin à la tentative de Gaumâta, puis à la révolte de Babylone. Cette dernière se soulèvera à nouveau en 521 et Nabuchodonosor IV ne règnera qu'un mois(5).

a) L'inscription de Béhistûn et les recueils d'oracles contre les nations

Après avoir réduit l'insurrection babylonienne et quelques autres, Darius publia un communiqué gigantesque en plusieurs langues, qui fut diffusé dans tout l'Empire, afin de faire connaître l'échec des révoltes. Un exemplaire, écrit en Araméen, a été retrouvé à Eléphantine(6).

On trouvera une traduction en Allemand de "Inschriften von Bisutûn" dans F.H. Weissbach, "Die Keilinschriften der Achämeniden", p. 9 à 75. On peut également se reporter à Kent, Old Persian Grammar, Texts Lexicon 1950, p. 119 et suivantes, 2ème édition 1953. Pour Babylone, on notera plus particulièrement les paragraphes 19 et 49 : dans les deux cas, l'usurpateur se

(1) Garelli-Nikiprowetzky, *op. cit.*, p. 248.
(2) Gerald A. Larue, Babylon and the Bible, p. 74.
(3) H. Cazelles, I.B., tome II, p. 69.
(4) Gerald A. Larue, p. 75.
(5) *Ibidem*, p. 75 - I.B., tome II, p. 70.
(6) *Ibidem*, I.B., p. 70.

fait passer pour Nabuchodonosor.

On ne peut s'empêcher de rapprocher la forme de cette inscription de celle du recueil d'Oracles contre les nations du livre d'Isaïe. Toutes les nations, et parmi elles Babylone y occupe une place importante, doivent être soumises à Darius[1]. Les événements de 522-521 et l'inscription de Darius ont pu jouer un rôle important dans le développement de l'Apocalyptique[2].

Par la suite, Darius construira un immense empire, allant jusqu'à commercer avec l'Inde et faire la guerre à la Grèce[3]. Dans ce même temps, à Jérusalem, le Temple, qui a été reconstruit, est inauguré en 515.

b) La destruction de Babylone sous Xerxès

Xerxès (486-465) succède à Darius. A son avènement, de nouvelles révoltes éclatent dans tout l'Empire, Babylone sera alors sévèrement châtiée. Le dossier historique complexe se rapportant à cette période a été synthétisé par Svend Aage Pallis, en 1953, dans "The History of Babylon 538-93 B.C.", p. 277 à 278.

On peut estimer que la majeure partie de Babylone, et surtout les temples, a été détruite entre 480 et 476[4]. Par la suite, Babylone survivra plus ou

(1) Kent, Old Persian grammar texts lexicon, 2ème éd., 1953, (cf. Bibliographie pp. 107ss). D.B.I. : "I am Darius the great King, King of Kings, King in Persia, King of countries... Saith Darius the King : These are the countries which came unto me, by the favor of Ahuramazda, I was King of them : Parsia, Elam, Babylonia, Assyria, Arabia, Egypt, (those) who are beside the sea, Sardis, Ionia, Media, Armenia, Cappadocia..."

D.B. III : "Saith Darius the King : While I was in Persia and Media, again a second time, the Babylonians became rebellious from me. One man by name Arkha, an Armenian, son of Haldita - he rose up in Babylon. A district by name Dubala - from there thus lied to the people : "I am Nebuchadrezzar the son of Nabonidus." Thereupon the Babylonian people became rebellious from me, (and) went over to that Arkha. He seized Babylon; he became king in Babylon. Saith Darius the King : Thereupon I sent forth an army to Babylon. A Persian by name Intaphernes, my subject - him I made chief of them. Thus I said to them : "Go forth; that Babylonian army smite, which shall not call itself mine !" Thereupon Intaphernes with the army marched off to Babylon. Ahuramazda bore me aid; by the favor of Ahuramazda Intaphernes smote the Babylonians and led them in bonds; of the month Varkazana XXII days were past - them that Arkha who falsely called himself Nebuchadrezzar and the men who were his foremost followers he took prisoner. Afterwards I issued an order : this Arkha and the men who were his foremost folllowers were impaled at Babylon."

D.B. IV : "Saith Darius the King : This is what was done by me in Babylon." (cf. ensuite, résumé des différentes révoltes).

(2) Martin Noth, *op. cit.*, p. 320.

(3) H. Cazelles, *op. cit.*, pp. 71-72.

(4) Svend Aage Pallis, The History of Babylon 538-93 BC, 1953, pp. 277-278 : "Under Xerxes (486-465), the son of Dareios I, the famous repetition of his father's unsuccessful expedition to Greece took place. The Babylonians contributed their war contingent in the form of detachments of troops for Xerxes' army. During Xerxes' reign, a rebellion broke out in Babylon. Our information about this is as follows : (1) In Neo-Babylonian

moins bien. Vers 323, Alexandre y opérera des restaurations, notamment en ce qui concerne les temples. Par la suite, et après diverses péripéties, Babylone s'éteindra définitivement, mais seulement en 363 après J.C. (1).

contracts three kings of Babylon are mentioned without dates : their titles are *šar Bâbili-^{ki}û-mâtâti,* which can only be referred to the time of the Achaemenians. Their names are Bêl-šimanni (3 contracts), Samaš-erba (7 contracts), and a third name, the reading of which is uncertain. We have only one contract in the possession of Lord Amherst of Hackney, derived from Birs Nimrûd, dated *Bar-zip^{arḫu} Addari ûmu ešra-ištên [šattu]rêš lugal-nam uš (?) - hu-ši-ku (?) -uš (?) - ti šar Bâbili^{ki} šar mâtâti.* From the reign of Xerxes we have 35 neo-babylonian contracts dated in the 1-5,8(?), 10,12 and 16th year of his reign. To and including the 4th year his titles are *šar Par-su û Ma-da-a-a šar Bâbili^{ki} û mâtâti,* or merely *šar Bâbili^{ki} û mâtâti.*In the 5th year the name of Babylon is omitted; perhaps, it is found in a Berlin contract (VAT 4549, published in V.S.V, 1908, n° 113), whose year-dating in defective and can only he supplied till the 8th year. But, we must keep in mind that we have no contractdatings from the 6th, 7th and 9th years of Xerxes' reign. Classical authors mention that Xerxes captured the rebellious city after a few months' siege, after it was sacked, its chief temple Esagila as well as the other temples being burnt down to the ground (Strabo XVI,1,5; Arrianus III 16; VII 17), its statue of Marduk carried away as spoil of war (Herodotus I 183; Arrianus VII 17) and numerous inhabitants as well.

From this material the following facts would seem to emerge. After the destruction of Esagila and the removal of the Marduk statue, Isinnu akîtu could no longer be held at Babylon, and it follows that no one could henceforth call himself *šar Bâbili^{ki}*. For the king of Babylon was now excluded from identifying himself with Marduk by "the hand ceremony" (*kâtâ^{Ilu} Bêl iṣabbat*) and in this way, after the dramatic fight against the water demons, creating the fertility of the city and kingdom, which was the essential religious function of the Babylon king. This explains why Xerxes from a certain time no longer called himself King of Babylon in the above mentioned contract datings. The rebellious kings imply either several revolts or rival insurgents against Xerxes. The crucial years and the definite date of the conquest of the city and the destruction of Esagila are difficult to determine. In his 4th year Xerxes calls himself *šar Bâbili^{ki}*, in his 5th year merely *šar mâtâti,* in his 8th year the name of Babylon probably enters into the title again, from the 10th year all talk of Xerxes as king of Babylon drops out. From our preceding considerations it follows that Xerxes 1st year as king of Babylon was 485, his 10th year 476. The three rebelkings would seem to imply that Xerxes was forced into several settlements with the city of Babylon, but the siege of the city and its destruction as a sacred city is explicitly referred by Arrianus VII 17 to period after Xerxes' return from his unsuccesful expedition to Greece. This takes us to some period after 480; the battle of Salamis was fought on the 20th september 480, after which Xerxes went to Sardis and transferred the command of the troops in Greece to Mardonius. All that we can say with certainty is thus that the annihilation of Babylon as a sacred city took place at some time between 480 and 476."

(1) Gerald A. Larue, *op. cit.*, pp. 77ss.

LE RECUEIL D'ORACLES CONTRE LES NATIONS DU LIVRE D'ISAIE Is. 13-23

A la suite du livret de l'Emmanuel, et du chapitre 12, qui célébrait l'entrée à Sion après un nouvel exode, l'Assyrie ayant remplacé l'Egypte(1), les chapitres 13 à 23 regroupent principalement des oracles contre les nations, avant que ne prenne place la grande apocalypse du livre d'Isaïe aux chapitres 24-27.

La volonté de constituer un recueil d'oracles contre les nations se manifeste par la multiplicité des nations étrangères citées dans ces chapitres 13 à 23. Par là-même, ceux-ci diffèrent des chapitres précédents centrés directement sur Israël, même si l'on tient compte du rôle important qu'y jouait l'Assyrie ou Damas. Ils se distinguent également des chapitres 24 à 27, où, au-delà de telle ou telle nation particulière, c'est la "terre" dans son ensemble, qui est concernée.

De plus, un élément formel assure l'unité de ce recueil d'oracles, c'est l'emploi de "Massa", qui figure en tête des titres en : 13,1; 15,1; 17,1; 19,1; 21,1.11.13; 22,1 et 23,1.

Toutefois, d'autres éléments peuvent être retenus comme marques de la structure du recueil. Ainsi, les indications chronologiques de 14,28 et 20,1 (même si en 14,28 on a ensuite *hammaśśâ' hazzèh*), les oracles en "*hôy*" de 17,12 et 18,1, enfin les formules introduisant solennellement une parole du Seigneur en 14,24; 16,13; 21,6.16; 22,15, sont autant de marques qui paraissent significatives.

Il faut encore apporter une attention particulière aux développements introduits par *(w^{e}hâyâh) bayyôm hahû'*, car tout en se greffant sur les oracles contre les nations, ils ne relèvent souvent plus du genre "Oracles contre les Nations".

Dans le tableau ci-dessous, nous avons classé les différents textes du recueil en fonction des critères mentionnés plus haut, en indiquant, dans chaque cas, les références des mentions de la nation concernée.

(1) Voir Is. 11,16. Le chapitre 12 peut alors apparaître comme un nouveau cantique de Moïse. Si, à première vue, ce chapitre conclut la première partie du livre (1-12), on peut se demander s'il ne joue pas également un rôle dans la relecture, des oracles contre les nations regroupés en 13-23 (Nouvel exode). Cf. Vermeylen, Du prophète Isaïe à l'Apocalyptique, tome 1, pp. 280ss.

Oracles contre les différentes nations

Massa	Formule solennelle	Indication chronol.	(w^{e}hâyâh) bayyôm hâhû'	hôy
13,1 bâbèl (Babylone) : 13,1.19; 14,4.22	**14,24** 'aššur (Assyrie) : 14,25	**14,28** p^{e}lèšèt (Philistie) : 14,29.31		
15,1 mô'âb (Moab) : 15,1.1.1. 2.4.5.8.9; 16,2.4. 6.7.7.11.12	**16,13** cf.21,16 mô'âb (Moab): 16,13.14			
17,1 dammâśèq (Damas) : 17,1.1.3			**17,4** k^{e}bôd ya^{ca}qob (gloire de Jacob) **17,7** (le culte) **17,9** (abandon du Sauveur)	**17,12** ^{c}ammîm (les peuples)
				18,1 kûš (Nubie)
19,1 miṣrâyim (Egypte): 19,1.1. 1.1.2.2.3.4. 12.13.14.15			**19,16.18.19.23. 24** miṣrâyim (Egypte): 19,16.17.18.19.20. 21.22.23.23.23.24.25	
		20,1 miṣrayim (Egypte): 20,3. 4.4.5 kûš (Nubie): 20,3.4.5		
21,1 midbar-yâm ("Désert maritime") 21,1	**21,6** bâbèl (Babylone): 21,9			
21,11 dûmâh (Douma): 21,11				
21,13 ^{ca}râb (Arabie): 21,13	**21,16** qédâr (Qédar): 21, 16.17			
22,1 géy' ḥizzâyôn ("ravin de la vision"):22,1, cf. V. 8:Juda, V. 10:Jérusalem	**22,15** (Shevna)		**22,20** (Elyaqîm) 22,25 (Nouvelle conclusion	
23,1 ṣor (Tyr): 23,1.5.8 cf. V. 4: Sidon			**23,15** (les 70 ans) ṣor (Tyr): 23,15. 15.17	

On peut se poser des questions sur les relations existantes entre les différentes parties du recueil ainsi répertoriées, sur la place attribuée à chaque nation, ainsi que sur les différentes époques représentées dans ce recueil[1].

Ainsi, 16,13-14 se présente lui-même comme une relecture ultérieure des passages précédents dirigés contre Moab.

On peut, par ailleurs, s'étonner de la disproportion très nette que l'on constate, entre la place attribuée aux oracles contre Babylone de 13,1-14,23 (cf. également le chapitre 21), et les quatre versets contre l'Assyrie de 14,24-27, alors que les oracles contre l'Assyrie sont d'autre part largement représentés dans le reste du livre d'Isaïe. L'Assyrie était, du reste, la puissance menaçante à l'époque d'Isaïe et durant les années qui ont suivi. Ce constat étant fait, on peut alors se demander à quoi rattacher ces quatre versets anti-assyriens, qui annoncent la réalisation d'une décision du Seigneur.

De nombreuses autres questions peuvent encore être posées : Pourquoi, brusquement, trouve-t-on deux oracles en *hôy* en 17,12 et 18,1 ? Pourquoi les *(w^e^hâyâh) bayyôm hahû'* introduisent-ils des éléments, qui, comme 19,19-25 ou 22,20-25, n'ont rien à voir avec les oracles contre les nations ?

Nous allons tenter de répondre à quelques-unes de ces questions, en insistant sur les points qui peuvent permettre de mieux comprendre les relations d'Is. 13,1-14,23 avec le reste du recueil, et la constitution de celui-ci. Il paraît en effet clairement que de nombreux oracles contre telle ou telle autre nation ont été regroupés dans ce recueil d'oracles contre les nations du livre d'Isaïe, alors qu'on avait perdu de vue aussi bien leur contexte historique que littéraire. Par contre, de nombreux oracles anti-assyriens, eux, sont restés dans leur contexte littéraire primitif.

Mais, si des oracles contre diverses nations ont perdu leur contexte primitif, il est non moins clair, que, par un important travail rédactionnel, une nouvelle signfication a été donnée à l'ensemble.

Toutefois, des éléments erratiques demeurent dans le projet rédactionnel définitif, soit qu'ils aient été introduits dès le départ, comme le *hôy* de 18,1, soit qu'ils proviennent de développements sur un texte particulier, sans tenir compte de la nature du recueil (cf. 19,18ss.).

Il est évident que, dans ce recueil tel qu'il se présente, l'importance des titres en "Massa" paraît primordiale; aussi allons-nous commencer par l'étude de ceux-ci.

(1) A.S. Herbert, The Book of the prophet Isaiah, The Cambridge Bible Commentary, 1973, p. 94 : "To most of these oracles (13,1-23,18) precise dating cannot certainly be given. Some may well come from Isaiah himself. But others are clearly of a later date. Their ascription to Isaiah son of Amoz must therefore be due to the fact that the continuing body of Isaiah's disciples recognized them as in the Isaianic tradition."

I
Les titres en Massa

1) Le titre de 13,1 : maśśâ' bâbèl ᵃšèr ḥâzâh[1] *yᵉšaᶜyâhû bèn-'âmôṣ*

Ce titre combine l'expression *Massa,* qui rythme les oracles contre les nations des chapitres 13 à 23, mais qui est absente des douze premiers chapitres, avec une imitation des titres figurant : en Is. 1.1 *ḥᵃzôn yᵉšaᶜyâhû bèn-'âmôṣ ᵃšèr ḥâzâh* et en Is. 2,1 *haddâbâr ᵃšèr ḥâzâh yᵉsaᶜyâhû bèn-'âmôṣ.* Le titre de 13,1 apparaît donc comme devant souligner l'ouverture d'une nouvelle partie du livre d'Isaïe, *Massa,* caractéristique du recueil d'oracles contre les nations, étant une variante de *ḥazôn* (1,1) ou de *haddâbâr* (2,1).

2) Les autres titres en Massa des chapitres 13-23

Massa apparaît en tête de nombreux oracles contre les nations dans les chapitres 13 à 23, sous la forme *"Massa X"*[2]. En dehors de ces chapitres, on ne trouve dans le livre d'Isaïe qu'un exemple semblable, en 30,6.

Les titres en *Massa* des chapitres 13 et suivants "chapeautent" des ensembles déjà constitués. Tel est le cas du *Massa* de 15,1, qui introduit les oracles contre Moab des chapitres 15 et 16, chapitres ayant connu des relectures, comme nous l'avons déjà vu, cela étant précisé dans le texte-même.

C'est donc, semble-t-il, à un stade déjà avancé de la constitution du recueil, que l'on a cherché à uniformiser l'ensemble des titres de celui-ci. Le cas de 22,1 (cf. 22,5) est caractéristique.

Parmi les emplois de Massa dans les titres, on peut relever une variante intéressante en 14,28 : "L'année de la mort du roi Akhaz, ceci fut proclamé". On peut effectuer un rapprochement avec les titres secondaires de 6,1 : "L'année de la mort du roi Ozias".

Si l'on met à part les versets 14,24-27, il pourrait s'avérer qu'Is. 13,1-14,23 est une introduction pour l'ensemble du recueil, et on peut se demander, si dans un premier temps, un livret regroupant des oracles contre les nations ne commençait pas en 14,28, tout comme le livret de l'Emmanuel semble débuter en 6,1.

(1) *ḥâzâh* au qal accompli, n'apparaît dans le livre d'Isaïe qu'en 1,1; 2,1; 13,1.

(2) 15,1 : "*Massa* Moab"; 17,1 : "*Massa* Damas"; 19,1 : "*Massa* Egypte"; 21,1 : "*Massa* désert maritime"; 21,11 : "*Massa* Douma"; 21,13 : "Massa Arabie"; 22,1 : "*Massa* ravin de la vision"; 23,1 : "*Massa* Tyr".

3) Emploi de Massa en dehors des titres dans le livre d'Isaïe

On trouve encore Massa avec un sens différent en 22,25 : "En ce jour-là... la *charge* qu'il supporte sera détruite car le Seigneur a parlé". Il s'agit en fait d'un ajout ultérieur, lié à un changement d'opinion concernant Elyaqim[1]. Ce sens de "fardeau", attribué ici à Massa, se retrouve dans un texte, qui concerne du reste Babylone en 46,1 : "Ce que vous portiez haut (*nś'*), le voici pris en charge, fardeau (*nś'*) pour montures épuisées". Il semble bien que, dans ce cas, Massa dérive de la racine *nś'*.

4) Signification et origine de Massa[2]

— Massa, en dehors du livre d'Isaïe et en contexte oraculaire, se trouve toujours dans un titre. Cela se vérifie en Za. 9,1 et Ml. 1,1. En Pr. 30,1 et 31,1, il pourrait s'agir du nom d'une ville.

Mais il faut encore noter les emplois de Na. 1,1 et Ha. 1,1. Or le livret de Nahoum est dirigé contre l'Assyrie, et Habaquq en dépend vraisemblablement[3]. Cela est à mettre au profit de la thèse de l'origine assyrienne de Massa à partir de l'assyrien *mušelu*[4], quoique le sens en serait très différent.

On a d'autre part proposé une origine égyptienne : *t3w (→nś'),* qui se rapporterait à une proclamation[5].

Toujours est-il que le Massa employé à la suite de l'indication chronologique d'Is. 14,28 a pu être repris en 13,1, avant de voir son emploi généralisé à l'ensemble du recueil.

— Massa, en dehors des titres d'oracles a souvent le sens de "fardeau", ou bien des sens dérivés. Jr. 17,21 : *w^{e}'al-tiś^{e}'û maśśâ'*. Ce fardeau peut prendre un sens plus général. Cf. 2 S. 15,33 : "Tu me seras à charge". Il peut même avoir un sens moral en Ps. 38,5 : "Car mes fautes ont dépassé ma

(1) Voir J. Vermeylen, *op. cit.*, tome 1, p. 342. Dans la nouvelle conclusion, une inclusion avec le "Massa" du titre de 22,1 a été recherchée.

(2) A. Barucq, Oracle et Divination, D.B.S., tome 6, col. 752ss., indique qu'en dehors d'un contexte oraculaire, *Massa* a généralement le sens de "fardeau". Le Grec est partagé dans ses traductions. En contexte oraculaire, il donne "vision" ou"parole" ou *lêmma* : "prix-gain-recette". Il suggère que *Massa* pourrait venir de *Nś'*, avec l'idée d'élévation de la voix. Il fait remarquer qu'en contexte oraculaire, *Massa* est employé uniquement dans les titres. Il note une idée de "charge" (accusation, condamnation) pour ceux auxquels l'oracle est destiné. Il note encore l'existence, en Assyrie, du "*mušelû*", prêtre qui fait surgir l'esprit des morts.

(3) H. Cazelles, Introduction à la Bible, 2ème édition, tome 2, pp. 395ss. Il faut noter que le livret d'Habaquq est dirigé contre les Chaldéens. Cf. Is. 13,19.

(4) A. Barucq. Oracles et Divination, *op. cit.*, col. 758. Le dictionnaire assyrien C.A.D. donne pour *mušelû* : 1° Winnower, 2° doorkeeper, 3° necromancer. Faut-il établir un rapport entre *Massa, mušelû* (doorkeeper) et *pitḥéy n^{e}dîbîm* d'Is. 13,2 ?

(5) H. Goedicke, The Book of Memphis, Journal of the American research center in Egypt, volume 9, 1971-72, p. 70 : "... from this is results that *ṯ3w* is to be understood as a pronouncement about a person..."

tête, comme un pesant fardeau elles pèsent sur moi"[1]. Peut-être pourrait-on prendre le "Massa" qui figure au début des oracles avec cette signification de "charge", qui pèse sur celui sur lequel l'oracle est prononcé.

Du reste, le rapprochement existe explicitement en Jr. 23,33ss. : "Si ces gens, ou un prophète, ou un prêtre, te demandent : "Quelle est la charge du Seigneur ?" tu leur diras : "C'est vous la charge et je vais vous rejeter — oracle du Seigneur". Si un prophète, un prêtre, un homme du peuple dit : "Charge du Seigneur !..." Ce jeu de mots possible est à prendre en considération.

— Massa pourrait se rapporter à une élévation de voix. On trouve en 2 R. 9,25-26 et Dt. 1,12 deux occurences qui se rapportent à ce sens. 2 R. 9,25-26 : "Le Seigneur prononça contre lui un oracle *(maśśâ')*. Je l'ai bien vu et il n'y a pas longtemps, le sang de Naboth et le sang de ses fils — oracle*(n^{e}'ûm)* du Seigneur. Je te la ferai payer dans cette propriété — oracle (*n^{e}'ûm*) du Seigneur". Dt. 1,12 : *éykâh 'èśśâ' l^{e}baddy ṭarḥ^{a}kèm ûmaśśa'^{a}kèm w^{e}rîb^{e}kèm*. Cazelles[2] conclut au sens d'"admonestation", que l'on retrouverait dans les titres d'oracles tardifs. Dans les deux cas, nous avons un contexte "juridique", et Massa pourrait correspondre à une élévation de voix, en présence de témoins ou devant un tribunal.

Rinaldi[3] suggère un sens assez proche pour Massa : *"con nś' (qwl), alzare la voce"*. En effet, si l'expression *nś' (qwl)* n'est pas courante dans la Bible, on l'y trouve tout de même, par exemple en Is. 52,8 : *nâś^{e}'û qôl* et en Ps. 93,3 : *nâś^{e}'û n^{e}hârôt qôlam*. Mais *nś'* pourrait encore signifier un geste de la main, accompagnant la parole[4].

Ainsi, que l'origine en soit une élévation de la voix ou de la main dans les contextes juridiques de 2 R 9,25 et Dt. 1,12, Massa pourrait avoir le sens de "déposition", et celle-ci pourrait être considérée comme une charge, rejoignant ainsi le sens de *maśśa'* = fardeau.

Il faut du reste remarquer que, dans le cas d'Is. 13,1, un équivalent de *nś' (qwl)* et/ou *nś' (yd)* correspondrait bien au début du verset 2 : *ś^{e}'û-nés hârîmû qôl lâhèm hânîpû yâd*.

En conclusion, l'emploi de Massa en 13,1, puis sa généralisation à l'ensemble du recueil, peut correspondre à une reprise de l'emploi de 14,28.

En ce qui concerne le cas de 13,1, il est préférable de retenir le sens juridique élévation de la voix, ou éventuellement de la main, devant un groupe de témoins, ce qui correspond bien du reste au début du verset 13,2.

(1) Cf. également Jb. 7,20; Ne. 10,31.35; Nb. 11...

(2) H. Cazelles, Institutions et terminologie en Dt. 1,6-17, S.V.T. 15, 1965, pp. 100-101.

(3) G. Rinaldi, Alcuni Termini Ebraici Relativi Alla Letteratura, Biblica, 1959, p. 278.

(4) A.S. Herbert, *op. cit.*, p. 94 (Is. 13,1) : "It may refer to a loud utterance (lifting up the voice) or to a raising of the hand to reinforce the spoken word of doom".

II
L'organisation du recueil et ses différents éléments

Nous allons maintenant regarder comment les divers oracles prennent leur place en Is. 13-23. Pour mieux comprendre, nous rechercherons rapidement les contextes historiques primitifs des oracles. Tout en laissant en suspens la question d'Is. 13,1-14,23, nous essaierons de trouver des éléments qui peuvent éclairer cet ensemble d'oracles contre Babylone et la place qu'occupe celui-ci dans le recueil d'oracles contre les nations du livre d'Isaïe.

1) Is. 14,24-27, contre l'Assyrie et toute la terre

Pratiquement, tous les auteurs estiment que ces versets n'ont aucun lien avec ce qui précède, ni avec ce qui suit, et ils les rapprochent volontiers du chapitre 10(1).

Dans cet ensemble, on peut considérer le V. 24a comme une introduction(2), le V. 26 comme une extension à toute la terre de l'oracle contre l'Assyrie(3), et le V. 27 comme la réflexion ultérieure d'un sage(4).

Par contre, l'authenticité isaïenne de 14,24b-25 n'est guère mise en doute. En effet, 14,24b-25 est très proche, par exemple de 10,24-27, aussi bien par son contenu que par son vocabulaire(5). Il y est sans doute fait référence à une invasion assyrienne, la plus probable étant celle de 701.

On peut se poser la question de savoir ce que vient faire cet oracle à cette place. On notera d'abord des termes communs avec les versets précédents du chapitre 14(6). Nous verrons, par ailleurs, qu'Is. 13-14 reprend lar-

(1)P. Auvray, Isaïe 1-39, 1972, pp. 164-165; sur 14,24-27 : "Le bref oracle qui suit, apparemment en prose, est tout différent. Il s'agit explicitement de l'Assyrie et rien n'empêche de rapprocher ce texte, qui n'est semble-t-il qu'un fragment, d'autres fragments analogues, comme 10,5-15 (Cheyne) ou mieux 10,24-27 (Condamin, Procksch) ou encore de 10,33-34". — J. Vermeylen, Du Prophète Isaïe à l'Apocalyptique, tome 1, p. 255ss., il considère qu'il faut chercher en 10,24-27, la fin de l'oracle de 10,5-15.

(2) H. Wildberger, Jesaja 13-23, 1974, p. 566 : "Das Wort ist mit einer Einleitung versehen (24a)".

(3) A.S. Herbert, *op. cit.*, p. 105. Il propose une interprétation qui peut paraître contestable : "The defeat of the Assyrian will bring relief to Judah, and then to the whole world which Assyrian had conquered".

(4) V.O. Eareckson, The Originality of Isaiah 14,27, in V.T. XX/4, pp. 490-491. Il rapproche Is. 14,27 de Jb. 9,12; 11,10 et 23,13. Il considère Is. 14,27 comme "later Wisdom comment". — H. Wildberger, *op. cit.*, p. 566, estime que ce verset a pu toutefois être inspiré par Isaïe.

(5) *sobèl* ne se trouve que 3 fois dans la Bible, en Is. 9,3; 10,27; 14,25. *šᵉkèm* se trouve 5 fois dans le livre d'Isaïe, en 9,3.5; 10,27; 14,25; 22,22.

(6) *dmh* figure en Is. 14,14 et 14,24. *bws* se trouve 4 fois dans le livre d'Isaïe, en 14,19.25 et en 63,6.18.

gement des textes où l'Assyrie occupe le premier plan. Ainsi, Is. 24-27 pourrait signifier que ce qui est dit contre Babylone dans les chapitres précédents, aurait pu l'être contre l'Assyrie en d'autres temps. Mais aussi, le V. 26 élargit le champ à toute la terre et à toutes les nations. Ainsi, les oracles contre Babylone d'Is. 13-14 se trouvent englobés. Du reste, 14,24a assure le lien avec ce qui précède(1) et n'est pas, en fait, un véritable titre pour cet oracle.

2) Is.14,28-32 contre la Philistie

Cet oracle débute par une introduction chronologique en 28a, suivie de l'expression *hammaśśâh hazzèh* en 28b, ce qui constitue une variante par rapport au "Massa", qui figure habituellement, comme nous l'avons précédemment relevé, en tête des oracles du recueil d'Is. 13-23. Suit alors l'énoncé de l'oracle proprement dit contre la Philistie (V. 29.31). Son authenticité ne fait guère de doute, comme le prouve le vocabulaire(2), bien qu'il soit difficile de déterminer le contexte exact.

L'oracle doit se comprendre dans le cadre de la menace assyrienne. Du reste, au chapitre 20, on trouve mention de la prise d'Ashdod par les Assyriens, prise que l'on peut dater par ailleurs de 712(3).

"Le bâton brisé" pourrait correspondre à la mort de Sargon. Mais Sennacherib va bientôt surgir et le thème de l'inviolabilité de Sion se comprendrait bien en fonction des événements de 701(4). Toutefois, "l'année de la mort du roi Achaz" peut s'expliquer par l'espérance de la Philisite en un changement de politique de la part de Juda. Cf. 2 R. 16,10ss. . "Le roi Achaz alla à Damas pour rencontrer Téglat-Phalasar, roi d'Assyrie..." Mais, d'après 2 R. 18,8, les espoirs de la Philisite furent déçus : "C'est lui (Ezéchias) qui battit les Philistins jusqu'à Gaza, dévastant leur territoire, depuis les tours de garde jusqu'aux villes fortes". Le titre "L'année de la mort du roi Achaz" a pu aussi être calqué sur celui de 6,1 . "L'année de la mort du roi Ozias". Dans ce cas, le titre de 14,28a pourrait avoir une portée plus large et signaler le début d'un premier recueil d'oracles, avant que prennent place les oracles contre Babylone et les quatre versets contre l'Assyrie élargis à toute la terre.

(1) Fin du verset 23 : *n^{e}'ûm YHWH ṣ^{e}bâ'ôt*, début du verset 24 : *nišba^{c} YHWH ṣ^{e}bâ'ôt*.

(2) On a déjà noté les liens avec 30,6 (*śârâp m^{ec}ôpép*). Sur *šrš* on a la même image en 14,29 et 11,1 (voir aussi *prh*). *r^{c}h* : 14,30; 5,17; 30,23; 31,4. *'èbyôn* et *bèṭaḥ* : 14,30; 32,17 (*'èbyôn* cf. aussi 29,19). *râ^{c}âb* : 14,30; 5,13. *ša^{c}ar* : 14,31; 28,6; 29,21. *zâ^{c}aq* : 14,31; 30,19. *^{c}âšân* : 14,31; 4,5; 6,4; 9,17. *yâsad* : 14,32; 28,16.16. *ḥâsâh* : 2 attestations en Isaïe, en 14,32 et 30,2. *^{c}ânî* : 14,32; 3,14.15; 10,2.30; 32,7.

(3) J. Briend, M.J. Seux, Textes du Proche-Orient ancien et Histoire d'Israël, 1977, texte 40, p. 113.

(4) Comparer 14,29 et 11,1. Par ailleurs, 14,31-32 convient mieux à une invasion assyrienne qu'à l'intervention d'Ezéchias.

3) Is. 15,1-16,14 contre Moab

D'après le texte lui-même en son état actuel, celui-ci constitue un réemploi. On lit en 16,13-14 : "Telle est la parole qu'a adressée Yahvé à Moab jadis. Et maintenant, Yahvé a parlé en ces termes : dans trois ans, comme des années de mercenaire, la gloire de Moab sera humiliée, malgré sa grande multitude. Elle sera réduite à rien, un reste insignifiant". Cette indication doit du reste être rapprochée de celle que l'on trouve en 21,16 : "Encore une année comme des années de mercenaire, et c'en est fait de toute la gloire de Qédar".

Dans l'ensemble, constitué par les chapitres 15 et 16, on peut distinguer 4 parties[1] .
1 - La dévastation de Moab 15,1-9
2 - Les réfugiés de Moab 16,1-5
3 - Les lamentations de Moab 16,6.7-12
4 - L'indication du réemploi du texte 16,13-14.

En ce qui concerne cette invasion de Moab, certains pensent qu'elle fut le fait d'envahisseurs venant par le Sud à l'époque nabatéenne. D'autres pensent qu'il ne peut s'agir que d'une invasion par le Nord, soit de la part de l'Assyrie, soit de la part d'Israël[2]. Dans l'hypothèse de ce dernier cas, on peut se reporter au contexte de 2 R. 3,4ss., qui se place sous le règne de Joram fils d'Achab, en Israël, et dont on peut rapprocher la stèle de Mesha[3].

Après avoir noté que 15,1-9 et 16,6-11 se retrouvent en partie en Jr. 48 (cf. Annexe), Van Zyl pense que ces textes plus ou moins parallèles reprennent une raillerie de Bédouins ayant pénétré en Moab au cours de la troisième partie du 8ème siècle. Il appuie sa thèse sur une lettre de Nimrod[4].

Au moins au niveau de la reprise indiquée en 16,13-14, on peut tenir compte d'un texte de Flavius Josèphe, A.J. 10,181.182 : "La cinquième année qui suivit la dévastation de Jérusalem, c'est-à-dire la vingt-troisième année du règne de Nabuchodonosor... et fait la guerre aussi aux Ammonites et aux Moabites."

(1) W. Rudolph, Jesaja XV-XVI, Hebrew and Semitic Studies, 1963, pp. 131-143, distingue : a) 15,1-8; b) 16,1.3-6; c) 16,7-11; d) 15,9; 16,2.12; e) 16,13ff. — G. Fohrer, Das Buch Jesaja, Kapitel 1-23, 1966, pp. 186ss., distingue : a) 15,1-9; 16,2; b) 16,1.3-5; c) 16,6-12; d) 16,13-14.

(2) E.J. Kissane, The Book of Isaiah, 1960, p. 176 : "The views of Marti, Duhm and Gray are based upon the assumption that the invasion described in the first strophe come from the south, and therefore the ennemy in question must be the Nabateans.On the contrary, the text of the second strophe... If the invasion come from the north, the only alternatives are Israel and Assyria. We know that Moab was conquered by Israel in the time of Omri and again in the time of Jereboam II, but in neither case did Israel come south of the Arnon. Besides, the sympathy which the prophet manifests towards Moab makes it highly improbable that the invader is Israel."

(3) J.Briend-M.J. Seux, *op. cit.*, texte 22, p. 90.

(4) Van Zyl, The Moabites, 1960, p. 37. — W.F. Albright, The Son of Tabeel (Isaiah 7 : 6), B.A.S.O.R. 140, 1955, pp. 34-35.

Mais au-delà des contextes historiques possibles, il faut souligner que, par la suite, Moab est devenu un "type". Cela explique le développement des oracles contre Moab en Is. 15-16, mais encore plus en Jr. 48, qui a repris divers éléments (cf. Annexe). Par ailleurs, Moab se trouve mentionnée dans la grande apocalypse d'Isaïe en 25,10 et on peut établir un parallèle entre Is. 24,17-18 et Jr. 48,43-44 (cf. Annexe). Le type de Moab a pu être créé en relation avec les défaites subies par Moab devant l'armée nabatéenne, comme pour Edom (cf. Is. 34), mais il se peut également que ce soit les Nabatéens eux-mêmes qui soient visés.

Ces problèmes permettent de comprendre ce qui a pu être recherché dans la constitution des recueils d'oracles contre les nations, au-delà du rassemblement d'oracles déjà existants.

4) Is. 17,1-11 contre Damas et Israël

Si l'on suit les indications des titres du recueil, il faut regrouper les versets.Toutefois, nous trouvons des marques d'accrochages successifs (*w^e^hâyâh bayyôm hahû',* V. 4.7.9.). Mais dès les trois premiers versets, nous voyons que l'oracle est dirigé à la fois contre Damas et Israël. Damas est mentionnée en 17,1.1.3 ainsi qu'Aram en 17,3. La mention d'Ephraïm et des "fils d'Israël" prépare des développements en couches successives sur Jacob (17,4) et Israël[1].

Un oracle, dirigé à la fois contre Damas et Israël, s'explique bien dans le cadre de la guerre syro-ephraïmite (cf. Is. 7), puisque Achaz fit alors appel à Teglath-Phalasar III (2 R. 16,7-9), qui intervint contre Damas et Israël.

Les versets 17,4-6 sont à situer également à la même époque. Jacob, c'est-à-dire l'Israël du Nord, était réduit à presque rien, par suite de l'invasion assyrienne. Toutefois, il subsistera encore quelques glanures en attendant la destruction finale du royaume du Nord en 722.

Ce texte se situe donc après 735-732, mais avant 722. Cf. 2 R. 15,29 : "Au temps de Péqah roi d'Israël, Téglath-Phalasar roi d'Assyrie, vint s'emparer de Iyyôn, d'Abel-Bet-Maaka, de Yanoah, de Qédesh, de Haçor, de Galaad, de la Galilée, tout le pays de Nephtali, et il déporta les habitants en Assyrie."

D'autres additions (V. 7ss.) portent sur le renoncement à l'idolâtrie, sans qu'il y ait un rapport direct avec le style "oracles contre les nations".

(1) Voir 2 R. 15,29. — J.Briend-Seux, *op. cit.*, textes 28 et 29, pp. 99ss. — G.B. Gray, *op. cit., p. 297.* — *P. Auvray,* op. cit., p. 177. — A.S. Herbert, *op. cit.*, p. 113 : "The verses clearly refer to the Assyrian invasion which resulted in the caputre of Damascus and the loss of the most of Israelite territory in 732 B.C.".

5) Is. 17,12-14, un oracle en "hôy"

Dans un premier temps, il faut d'abord souligner que nous n'avons pas ici un titre en Massa, mais en *hôy,* comme en 18,1. Il est clair que cela provient de l'origine de ces oracles, que l'on n'a pas voulu, par la suite, surtitrer en Massa.

Dans ce texte, bien qu'aucun agresseur ne soit mentionné en clair, on peut penser que c'est l'Assyrie qui est concernée, à l'époque de l'arrêt brutal de l'invasion de Sennacherib en 701(1). L'expression "les peuples" désignerait les différentes nations constituant l'Assyrie(2).

On peut remarquer du reste que dans d'autres textes faisant mention d'une gigantesque intervention, jamais l'agresseur n'est désigné en clair. Cette façon de procéder se retrouve en effet en :

— Is. 5,26-30 : "Il dresse un signal pour le peuple lointain, il le siffle des extrémités de la terre, et voici qu'aussitôt il accourt léger. Chez lui, nul n'est fatigué, nul ne trébuche, nul ne dort ni ne sommeille, nul ne dénoue la ceinture de ses reins, nul n'a la courroie de ses sandales rompues. Ses flèches sont aiguisées et tous ses arcs tendus, les sabots de ses chevaux, on dirait du rocher, et ses roues un tourbillon(3). Son rugissement est celui d'une lionne, il rugit comme les lionceaux, il gronde et saisit sa proie, il l'emporte et nul ne le fait lâcher; il gronde contre lui en ce jour-là, comme gronde la mer. Il regarde le pays : et voici les ténèbres, l'angoisse, et la lumière est obscurcie par les nuages."

— Is. 29,5-6 : "La horde de tes ennemis sera comme un grain de poussière, la horde des guerriers, comme la balle qui s'envole. Et soudain, en un instant, tu seras visitée de Yahvé Sabaot dans le fracas, le tremblement, le vacarme, ouragan et tempête et flamme de feu dévorant..."(4).

De plus, on peut également remarquer que cet oracle en *hôy* de 17,12 et suivants peut être rapproché de celui du chapitre 18. Le texte de 17,12-14 correspondrait à la promesse divine concernant la chute de l'Assyrie, mais dans un deuxième temps, ce sera un appel à la dissuasion de s'en remettre à l'Egypte contre l'Assyrie(5).

(1) P. Auvray, *op. cit.*, p. 181, souligne l'importance des textes annonçant un renversement miraculeux devant l'invasion et les met en rapport avec la campagne de Sennacherib.

(2) E.J. Kissane, *op. cit.*, p. 197 : "Assyria's army was composed of contingents from the various subject nations (cf. 10,8; 13,1-5; 19,1-8). The figure emphasizes the great numbers of the enemy's army".

(3) *sûpâh* n'est employé dans le livre d'Isaïe qu'en 5,28; 17,13; 21,1; 29,6 (dans un texte qui peut être rapproché de 5,26ss. et 17,12ss.) et 66,15.

(4) Cf. note 3; de plus, *moş* ne se trouve qu'en Is. 17,13; 29,5 et 41,15.

(5) E.J. Kissane, *op. cit.*, p. 194 : "This prophecy deals with the downfall of Assyria, and the time and the manner in which it is to take place. Despite the strength of its armies, and Jahweh's word they will be scattered and overthrown, and Assyria will disap-

Ainsi, dans le sous-ensemble du recueil d'oracles contr les nations constitué par ces deux oracles en *hôy*, on voit que les puissances extérieures sont prises à parti, aussi bien au niveau de la menace qu'elles représentent que du recours qu'elles peuvent offrir. Par ailleurs, au niveau du vocabulaire, nous voyons apparaître ici des signes de constitution d'un recueil : *kabbîr* et *hâmôn* (16,14 et 17,12).

6) Isaïe Chapitres 18-20, contre Kush et l'Egypte

Ces trois chapitres présentent une certaine unité géographique. Nous y trouvons la mention de *kûš* en 18,1; 20,3.4.5 et de nombreuses mentions de *miṣrâyim* au chapitre 19 t en 20.3.4.4.5. Mais en fait, chaque partie garde son originalité. Le *hôy* du chapitre 18 fait que ce dernier constitue un diptyque avec 17,12ss., alors que le chapitre 19, lui, est introduit par Massa; quant au chapitre 20 il relève plus du genre "action symbolique" que de celui d'"oracles contre les nations".

— Chapitre 18

Ce chapitre concerne le "Pays où crépitent les élytres le long des fleuves de Nubie (Koush)" et il y est fait allusion à la nation "élancée et glabre". Cette mention au sujet de la Nubie pourrait surprendre, si justement à l'époque d'Isaïe, une dynastie nubienne n'était venue s'installer sur le trône d'Egypte. Après la conquête du Nubien Piankhi (751-716), ses successeurs, Shabaka (716-701), Shabataka (701-690), Taharqa (690-664) règnent sur l'Egypte tout en étant incapables de tenir tête à l'Assyrie. L'Egypte ne devait retrouver une dynastie nationale qu'avec Psammetique I (663-609) et la 26ème dynastie[(1)].

On peut donc considérer le chapitre 18 d'Isaïe dans le cadre de cette situation: l'Egypte divisée et dominée, plus que gouvernée, par une dynastie éthiopienne. C'est également dans ce contexte historique qu'il faut comprendre 2 R. 19,9 et Is. 37,9[(2)] : "Car il avait reçu cette nouvelle au sujet de Tir-

pear. But Ethiopia, now planning a coalition against Assyria, is not the people chosen by Jahweh for this task..."

(1) E. Drioton-J.Vandier, Les peuples de l'Orient méditerranéen, II; l'Egypte, 1938, p. 601 et 490 : "Vers la fin du 7ème siècle, l'anarchie était devenue si grave qu'un roi nubien, vraisemblablement d'origine thébaine, Piankhi, s'avisa d'intervenir en Egypte. Il s'empara d'abord de la Thébaïde, puis sans grande difficulté du reste du pays (730). Son œuvre ne dura pas et ce fut sous le règne de ses successeurs que se produisirent les malheureux conflits avec l'Assyrie, qui aboutirent au sac de Thèbes et à la fuite honteuse du descendant de Piankhi. La dynastie éthiopienne fut remplacée par une dynastie nationale, qui réussit à libérer l'Egypte de l'étranger et à lui redonner pour quelque temps un peu de son antique grandeur".

(2) Si l'on situe le chapitre 37 d'Isaïe en rapport avec les événements de 701, un problème chronologique se pose puisque Tirhaqa n'accède au trône qu'en 690. — M. Noth, Histoire d'Israël, éd. fse., 1954, p. 276 : "Il est vraisemblable que le Pharaon Shabaka avait

haqa, roi de Kush : «Il est parti en guerre contre toi»." Or Isaïe est souvent intervenu pour dissuader Jérusalem de s'appuyer sur l'Egypte contre l'Assyrie. Ainsi on peut noter en Is. 30,2ss. : "Ils partent pour descendre en Egypte, sans m'avoir consulté, pour se mettre sous la protection du Pharaon et s'abriter à l'ombre de l'Egypte. Mais la protection du Pharaon tournera à votre honte, l'abri de l'ombre de l'Egypte à votre confusion..." De même, en Is. 31,1ss. on trouve : "Malheur à ceux qui descendent en Egypte pour y chercher du secours... L'Egyptien est un homme, non un dieu, ses chevaux sont chair et non esprit; Yahvé étendra la main : le protecteur trébuchera, le protégé tombera, tous ensemble ils périront".

On peut préférer dater les chapitres 18 et 19 de l'époque où Piankhi intervint au milieu d'un Delta divisé, et situer les chapitres 30 et 31 à l'époque de Shabaka et de Shabataka, lorsque l'unité de l'Egypte a été réalisée.

De toutes façons, la fonction du chapitre 18 est de mettre en garde contre l'Egypte ceux qui pourraient espérer en son secours illusoire. Nous trouverons un conseil semblable dans les oracles contre l'Egypte du livre d'Ezéchiel.

— Chapitre 19

19,1-15 contre l'Egypte + 19,16ss. conversion de l'Egypte. Dans ce chapitre, nous retrouvons le titre habituel en Massa. Toutefois, ce chapitre ne peut être considéré comme homogène. A partir du verset 16, apparaît une série de sutures en *bayyôm hahû*[(1)], qui introduisent des considérations d'un genre tout différent de ce qui précède.

Dans les 15 premiers versets, on peut distinguer les versets 1-4 et 11-15, qui traitent directement de la faillite de la politique et de la sagesse égyptiennes, tandis que les versets 5-10 présentent cet échec sous la forme d'une catastrophe naturelle liée au Nil[(2)].

Les V. 1-4 se suffisent à eux-mêmes, avec la conclusion : "Oracle du Seigneur Dieu, le tout puissant".

La recherche d'un contexte historique vraisemblable met dans l'embarras du choix. Plus d'une fois les Egyptiens ont été divisés, et cette faiblesse a permis chaque fois à des conquérants puissants de s'imposer (cf. V. 4)[(3)].

alors confié son armée à son neveu Taharka, lequel ne monta que plus tard sur le trône des Pharaons".

(1) J. Vermeylen, *op. cit.*, tome 1, pp. 320ss.; — A.S. Herbert, Isaiah 1-39, pp. 122ss.

(2) H. Wildberger, *op. cit.*, p. 704 : "Anders ist 5-10 zu beurteilen. Eine Naturkatastrophe, wie sie in diesem Mittelstück angekündet wird, ist an keine machtpolitische Konstellation gebunden".

(3) A.S. Herbert, *op. cit.*, p. 121 : "These verses could be associated with the civil wars that preceded the establishment of the twenty-fifth Dynasty under Piankhi in 715 (cp. verses 2,4), with the conquest of Egypt by Assyria in the following century by Esarhaddon or Ashur-bani-pal, or conquest by the Babylonians or Persians in the sixth century. The allusions in the verses are not sufficiently clear to determine the date. The connecting theme

Ces 4 premiers versets du chapitre 19 présentent des ressemblances avec le chapitre 13 :

Ch. 19	Ch. 13
V. 1 : Oracle sur l'Egypte	V. 1 : Oracle sur Babylone
Voici que Yahvé, monté sur un nuage léger, vient en Egypte.	V. 6 : Hurlez car il est proche le jour de Yahvé, il arrive comme une dévastation de Shaddaï.
Les faux dieux d'Egypte chancellent devant lui.	V. 7 : C'est pourquoi toutes les mains sont débiles.
ûl^{e}*bab miṣrayim yimmas b*^{e}*qirbô*	*w*^{e}*kol-l*^{e}*bab* $^{{}'e}$*nôš yimmâs*
V. 2 : *w*^{e}*'îš b*^{e}*ré*^{c}*éhû*	... *'îš 'èl-ré*^{c}*éhû*

Les V. 5-10 décrivent une catastrophe naturelle touchant le Nil, centre vital de l'Egypte. Des textes semblables existent dans la littérature égyptienne[1]. Le vocabulaire est très particulier[2]. Les V. 11-15 nous placent à nouveau devant les problèmes historiques déjà évoqués dans les versets 1 à 4. Mais ici, ces problèmes politiques sont envisagés sous l'angle de la sagesse.

Comme on sait qu'Isaïe a toujours lutté contre le recours à l'Egypte, et que depuis Salomon la sagesse égyptienne avait formé de nombreux scribes en Israël, il n'est pas étonnant de retrouver ici les deux thèmes liées.

On peut noter des ressemblances avec 30,1-5, et d'autre part des termes rares en commun avec le chapitre 28[3]. Quant au proverbe du verset 15, il se retrouve par ailleurs en 9,13[4].

is the doom of Egypt." — H. Wildberger, *op. cit.*, p. 705 : Man mag dann an Asarhaddon denken, der um 671 in Ägypten eindrang, den Äthiopier Thirhaka besiegte und Memphis ohne grosse Kämpfe eroberte. Ägypten wurde fortan durch Gaufürsten regiert, die einem assyrischen Statthalter unterstanden." — H.G. May, Oxford Atlas Bible, 2ème éd., p. 71.

(1) A.N.E.T. col. 445.

(2) *mâṣôr* : Is. 19,6; 37,25+
sûp : Is. 19,6+
qâmal : Is. 19,6; 33,9+
mizra^{c} : seul emploi biblique, Is. 19,7
dayyâg : Is. 19,8+
ḥakkâh : Is. 19,8+
pištèh : Is. 19,9+
śârîq : Is. 19,9+
śèkèr : Is. 19,10+

(3) *pinnâh* : Is. 19,13; 28,16+
šikkûr : Is. 19,14; 24,20; 28,1.3+
qî' : Is. 19,14; 28,8+ pour 3 emplois dans la Bible.

(4) H. Wildberger, *op. cit.*, pp. 703ss. — A.S. Herbert, *op. cit.*, p. 122 : 15 "head or tail, palm or rush. The closing words are part of a wisdom saying or popular proverb, as we might say : "king and commoner, oak and ivy"; cp. 9,14".

Les V. 16-25 présentent une série de cinq sections introduites par "Ce jour-là" : V. 16.18.19.23.24. La présence de ces cinq sections, dans un recueil d'oracles contre les nations, peut paraître surprenant. Ce texte est souvent rapproché de la présence en Egypte de communautés juives en exil. Nous avons déjà un témoignage à ce sujet en Jr. 43,4-7. S'il est certain que des communautés juives installées en Egypte ont pu s'appuyer sur Is. 19,16-25 pour justifier leur action[1], la question de savoir si ce texte a été écrit en raison de leur existence-même, est discutée[2]. Encore est-il préférable de considérer séparément chacune des cinq sections, comme l'a fait Wildberger[3].

— Chapitre 20

Une action symbolique. L'événement que rapporte ce chapitre est daté de l'année où Sargon vint attaquer Ashdod. Cette attaque peut être située en 712[4], c'est-à-dire à l'époque du prophète Isaïe. Du reste, le texte du chapitre 20 nous présente le prophète en personne, se livrant à une action symbolique. Toutefois, ce texte où le prophète est désigné à la troisième personne, ne provient pas d'Isaïe lui-même. Cependant, c'est un texte sur Isaïe. On retrouve du reste ces mêmes caractéristiques en Is. 36ss., dans les traditions concernant le siège de Jérusalem de 701. On peut penser qu'Is. 20 appartient à la même filière.

Le but du chapitre 20 est de relater l'action symbolique d'Isaïe s'efforçant de mettre en garde ses compatriotes contre une alliance avec l'Egypte. De ce fait, il ne s'agit donc plus ici du genre "oracles contre les nations", quoique cette mise en garde rappelle le chapitre précédent.

En fait, ce chapitre 20 a dû vraisemblablement venir s'insérer dans un recueil d'oracles contre les nations, comme constituant de l'ensemble du bloc

(1) H.J. Vogels, L'Egypte mon peuple, in Biblica 1976, pp. 494-514. p. 495 : "On sait en effet, que selon Josèphe (Ant. XIII,3,1), Onias se basait sur cet oracle d'Isaïe pour justifier la construction d'un temple en Egypte". (Construction du temple de Léontopolis par Onias vers 157 av. J.C.).

(2) P. Auvray, *op. cit.*, pp. 191ss. — E.J. Kissane, *op. cit.*, pp. 202-203. — A. Feuillet, Un sommet religieux de l'Ancien Testament, Mélanges Jules Lebreton, p. 83 : "La similitude des points de vue entre Is. 19,16-25 et Jonas est frappante..."

(3) H. Wildberger, *op. cit.*, pp. 732ss. — Pour ***t^enûpâh*** : 19,16, il vaut mieux retenir le sens d'Is. 30,32, plutôt que le sens cultuel habituel. les versets 16 et 17 ont du reste un vocabulaire isaïen. Par contre, les versets 19-25 présentent des termes rares pour le livre d'Isaïe.

maṣṣébâh : Is. 19,19+
'éṣèl : Is. 19,19+
lâḥaṣ : Is. 19,20+
nédèr : Is. 19,21+
nâgap : Is. 19,22.22+
^câtar : 19,22+

(4) J. Briend-M.-J. Seux, *op. cit.*, texte 40, pp. 113ss. — A.S. Herbert, *op. cit.*, p. 127.

des chapitres 18 à 20. Cela peut paraître également vrai pour la fin du chapitre 19.

7) 21,1-10, contre le Désert martime et Babylone (voir chapitre particulier)

8) Is. 21,11-12, contre Dûmah

Si nous trouvons Massa en tête de l'oracle, comme en 21,1, la suite du titre pose un problème. Dûmah (ou Douma), bien que difficile à localiser, doit être située en Arabie (cf. Gn. 25,14)(1). Or la suite du verset 11 mentionne Séïr, qui se troue en Edom(2). Cette dernière localisation correspond du reste au titre de la Septante : τὸ ὅραμα τῆσ Ι δουμαίας.

On notera que Gray préfère retenir le titre "Oracle of silence"(3). Il rapproche alors ce titre énigmatique de 21,1 . "Proclamation sur le désert maritime" ou de 22,1 : "Proclamation sur le ravin de la vision". Le caractère énigmatique commun à ces différents titres proviendrait d'une origine commune.

Par ailleurs, le thème commun de la "veille" et de la "garde" peut expliquer le rapprochement avec l'oracle précédent.

On notera également que, si Séïr se trouve en Edom, le fait que Douma se situerait en Arabie, nous rapproche de l'oracle suivant sur l'Arabie(4).

En ce qui concerne les contextes historiques possibles, on peut noter que le nom d'Edom figure dans des textes concernant Tiglath-Pileser III (744-727) et Sargon (721-705), donc à l'époque contemporaine d'Isaïe(5). Mais étant donné la haine existant contre Edom à partir de l'exil, on pourrait retenir une date plus tardive.

A.A. Macintosh(6) considère qu'en 21,11-15, pris comme une unité, on peut reconstituer un oracle primitif contre Edom datant du 8ème siècle. Les oracles contre Babylone et Edom seraient à mettre en relation avec l'opposition d'Isaïe à la révolte contre l'Assyrie, à l'époque d'Ezéchias. La séparation en deux oracles daterait du 6ème siècle.

Cf. A.A. Macintosh, p. 142 : "It is now suggested that in the sixth century B.C. Isaiah's Edom oracle (received initially as one oracle) was unders-

(1) H.G. May, *op. cit.*, pp. 127 et 67, G/4. — A.S. Herbert, *op. cit.*, p. 131.

(2) H.G. May, *op. cit.*, pp. 134 et 67, G/4.

(3) G.B. Gray, *op. cit.*, p. 358.

(4) Voir encore *'âtâh* : Is. 21, 12.12.14; 41,5.23.25; 44,7; 45,11; 56,9.12+

(5) A.N.E.T. col 282, Tiglath-Pileser III (744-727), Campaigns against Syria and Palestine, Building Inscription : "/I received/ the tribute of... Kaushmalaku of Edom". A.N.E.T. col 287, Sargon II (721-705) : "Then /to/ the rulers of Palestine (Pi-liš-te), Judah (Ia-ú-di), Ed /om/, Moab..." — Sur T.P. III et Duma, cf. H. Wildberger, *op. cit.*, p. 790.

(6) A.A. Macintosh, Isaiah XXI, 1980, p. 136.

tood in the light of the Babylonian attacks upon Arabia and Edom of the first half of that century. In that the prophecy was seen already to reflect recent history, its words could be taken to form the basis for new prophecies of the longedfor total destruction of Edom".

9) Is. 21,13-17, contre la Steppe

Si dans le texte hébreu nous avons un nouveau titre, la Septante ne considère pas qu'il y ait eu un nouvel oracle, et elle poursuit le précédent par *ἐν τῷ δρυμῷ ἑσπέρας*, ce qui suppose la lecture ^{c}*èrèb* et non ^{ca}*rab*. D'autre part, la mention de *d*^{e}*dânîm* pose un problème, car c'est là une forme unique dans la Bible. Les formes que l'on peut toutefois rapprocher sont : *d*^{e}*dân* (Jr. 49,8) ou *d*^{e}*dânèh* (Ez. 25,13), que l'on rencontre dans des textes concernant Edom, même si l'on doit souligner que Dedan se situe géopgraphiquement à l'extrême Sud-Est d'Edom.

Par ailleurs, en Ez. 27,20.21, Dedan (*d*^{e}*dân*) est mentionnée comme faisant commerce avec Tyr, aux côtés de l'Arabie et de Qédar, or on retrouve Qédar en Is. 21,16.17.

En Is.21,13-15, on trouve également le nom de Tema, qui se situe au Nord-Ouest de l'Arabie. Ainsi, il semble bien que le texte se rapporte à des faits qui se sont déroulés à la limite d'Edom et de l'Arabie[1].

On ne peut donc exclure qu'à un moment donné, Is. 21,11-15 ait formé un seul oracle. Il faut du reste noter que le "passer la nuit" du verset 13 pourrait bien être une reprise de la "nuit" des versets 11 et 12.

Par contre, en 21,16, on trouve une formule rédactionnelle : *kî koh 'âmar '*^{a}*donây* correspondant à un nouveau développement (cf. 16,13-14). Nous avons là le signe d'une relecture d'un oracle plus ancien. La recherche d'un contexte historique concernant une caravane qui tentait de se ravitailler aux confins d'Edom et de l'Arabie, paraît bien difficile[2]. On notera qu'il est question de plusieurs campagnes dirigées contre les Arabes, sous le règne de Sargon II (721-705) et surtout sous Assurbanipal (668-633) et le nom de Qedar y est mentionné[3]. Mais on peut également rapprocher d'Is. 21,13-17

(1) H.G. May, *op. cit.*, p. 55.

(2) G.B. Gray, *op. cit.*, p. 359 (sur 21,13-15) : "Then we might assume that the situation is as follows : Arab caravans, instead of finding their usual mart and returning with merchandise, have found war, and have fled without being able to provision themselves; to avoid being overtaken they have turned aside from the caravan track and the regular stations on it where water would be found. Consequently their friends in Tema meet them, or are bidden to meet them without food and drink. Even on this interpretation the place whence the fugitives flee is undefined : probably enough in any case, and certainly if this fragment be from the same hand as V. 1-10, it is Babylon, though the Dedanites traded also elsewhere (Tyre, Ez. 27,20)".

(3) A.N.E.T. col 286, Sargon II, Annales 5ème année : "I crushed the tribes of Tamud, Ibadidi, Marsimanu, and Haiapa, the Arabs who live, far away, in the desert (and)

le texte d'Ez. 27,20.21 déjà mentionné. Cela supposerait donc, au moins au niveau de la relecture d'Is. 21,16-17, une date relativement tardive. On retrouve ici des problèmes semblables à ceux rencontrés en Is. 21.1-10.

10) Isaïe, chapitre 22, sur la vallée de la vision

Le titre en Massa, ajouté ultérieurement, a repris le "ravin de la vision" du verset 5. Dès le début du texte, il est question d'une ville (V. 1.2) interpellée à la deuxième personne. Par la suite, cette ville se révèle avoir un rapport avec Juda (V. 8), être la ville de David (V. 9), et finalement au V. 10, le nom de Jérusalem est mentionné. Jusqu'au verset 7, c'est la description de ce qui se passe à l'extérieur de la ville, puis à partir du verset 8, on s'intéresse uniquement à ce qui se passe à l'intérieur-même de la ville.

Au verset 15, la formule "Ainsi a parlé le Seigneur" introduit un développement concernant deux hauts fonctionnaires du temps d'Isaïe : Shevna et Elyaqîm. Le verset 25 apparaît comme une correction ultérieure de ce qui précède, tant par la formule "ce jour-là, oracle du Seigneur", que par le changement d'opinion qu'il implique vis-à-vis d'Elyaqîm.

Les versets 15 et suivants se rapportent certainement à des faits directement en relation avec l'activité du prohète Isaïe[(1)]. Par ailleurs, les indications des versets 8 à 11 sont à rapprocher d'autres textes de l'époque d'Isaïe, où il est question de préoccupations semblables (cf. 2 R. 20,20), ainsi que du fameux canal d'Ezéchias[(2)]. Comme il apparaît que le "réservoir supérieur" semblait particulièrement vulnérable (cf. Is. 7,3 et 36,2), on comprend que dans ces conditions, en cas de siège, on ait préféré amasser l'eau dans le réservoir inférieur (cf. 22,9) aménagé par Achaz, ou dans un bassin entre les deux murailles (cf. 22,11), lequel doit correspondre à la piscine de Siloé, point d'aboutissement du canal d'Ezéchias.

On peut donc conclure que l'ensemble du chapitre 22 est à rapprocher des traditions sur le siège de Jérusalem de 701[(3)]. Isaïe s'en prenait aux trop grandes réjouissances qui se manifestaient après la libération miraculeuse de la ville.

L'oracle de 22,1-14 et ses développements (V. 15ss.), a pu être introduit dans le recueil en même temps que l'oracle contre Tyr du chapitre sui-

who know neither overseers nor official(s) and who have not (yet) brought their tribute to any king. I deported their survivors and settled (them) in Samaria". — A.N.E.T. col 297, Ashurbanipal (668-633), Annales : "In my ninth campaign, I called up my troops (and) marched directly against Uate', king of Arabia..." "Ammuladi, however King of Qedar (Qi-id-ri) rose to fight the kings of the Westland (col 298)..."

(1) Cf. 2 R. 18-19; Is. 36-37.

(2) J. Briend-M.J. Seux, *op. cit.*, texte 43, p. 117.

(3) H. Wildberger, *op. cit.*, p. 830 : "Mit Kap. 1,4-9 zusammen dürfte 22,1-14 eines der letzten Worte sein, die uns von Jesaja überliefert sind... Das ist begreiflich : Jesaja hat sich in der Politik Judas um 701 besonders stark engagiert..."

vant. Cette possibilité peut être envisagée, puisque, comme nous le verrons ci-dessous, Tyr a été sauvée en 701.

11) Isaïe, chapitre 23, contre Tyr

Nous retrouvons le Massa habituel, et un titre bien précis avec la mention de Tyr : "Proclamation sur Tyr".

Ce nom de Tyr est du reste répété en 23,1.5.8.15.15.17. Mais on trouve également le nom de Sidon en 23,2.4.12, et au moins aux versets 4 et 12, le texte paraît plutôt concerner la destruction de Sidon que celle de Tyr.

Cependant, à partir du verset 15, nous trouvons, introduite par la formule "ce jour-là" une promesse de restauration concernant Tyr. Dans l'ensemble de ce chapitre 23, l'accent est mis sur les mutiples relations de Tyr avec l'étranger.

La dualité Tyr-Sidon qui existe dans le chapitre 23 d'Isaïe paraît pouvoir s'expliquer historiquement.

En 701, avant de s'attaquer à Jérusalem, Sennacherib s'en prit aux villes phéniciennes, dont Tyr était la principale cité, les autres n'étant en fait que des vassales. Or, un texte des Annales Assyriennes mentionne la fuite en mer de Lulî, roi de Sidon, et le renversement des villes phéniciennes du continent; mais ce texte omet de signaler l'échec devant Tyr, dont Lulî était également roi(1). Ainsi, Tyr fut privée de ses possessions (cf. Is. 23,8 : "Tyr qui distribuait des couronnes"), notamment de Sidon, et son roi s'enfuit, cependant que la ville-même de Tyr ne fut pas prise. Cela pourrait donc bien expliquer cette dualité Tyr-Sidon exprimée dans ce texte, car au-delà de la prise de Sidon, c'est Tyr qui est atteinte. On notera que c'est d'une façon analogue, que se résoudra quelque temps plus tard, le siège de Jérusalem, Sennacherib se refusant sans doute à prolonger les sièges outre mesure.

Enfin, on peut relever le passage du verset 12 : "Lève-toi, passe à Chypre, là non plus tu n'auras pas de repos", qui pourrait faire allusion à la fuite bien attestée de Lulî(2).

Le chapitre 23 d'Isaïe se rapporte donc aux événements de 701, même s'il a pu subir quelques retouches ultérieures, comme le montrent les versets 17 et suivants.

(1) J. Briends-M.J. Seux, *op. cit.*, texte 44, pp. 118ss. — H.J. Katzenstein, History of Tyre, pp. 247ss. pp. 248ss. : "That Sennacherib's account is tendencious emerges from the narrative itself : Sennacherib did not succeed in conquering Tyre, and therefore he speaks of Eloulaios only as "King of Sidon". He hides his failure to conquer Tyre by not mentionning the city, which at this period was the most important city of Phoenicia..."

(2) En plus du texte des Annales, H.J. Katzenstein, *op. cit.*, p. 249 : "A picture of the flight of the Tyrian court to Cyprus has been preserved..." — A.S. Herbert, *op. cit.*, pp. 141-142.

En conclusion, nous avons vu qu'en Is. 13-23, nous avons affaire à une succession de collections d'oracles, où ceux-ci sont groupés dans chaque collection, selon des principes divers, géographiques, historiques ou littéraires. De plus, au sein de chaque collection, ont eu lieu des amalgames qui ne répondent pas toujours au genre "oracles contre les nations" du recueil. Il est vraisemblable du reste que l'unité de chaque collection n'ait pas toujours eu ce genre pour principe. Parfois, il s'agit de dissuader d'un recours à l'Egypte contre l'Assyrie (Ch. 18-20), parfois il s'agit de s'en prendre à l'illusion que pourrait laisser naître les libérations de 701 (Ch. 22-23).

Ces différentes collections ont pu être reprises ensuite pour constituer un recueil d'oracles contre les nations. A partir de ce moment, et au-delà des situations historiques précises, une certaine typologie de l'adversaire a pu se développer (cf. Annexe).

ANNEXE sur Is. 13-23

Les oracles contre Moab chez Isaïe et Jérémie

Les oracles d'Is. 15,2-7 et 16,6-12 contre Moab nous ont conduits à comparer ceux-ci aux oracles contre cette même nation, qui se trouvent en Jr. 48,5.29-37.

Un certain nombre de rapprochements importants nous sont apparus. Ces parallèeles peuvent s'établir comme suit :

Is. 15	**Jr. 48**
V. 2 : *^{c}âlâh habbayit w^{e}dîbon habbâmôt l^{e}bèkî ^{c}al-n^{e}bô w^{ec}al méyd^{e}bâ' mô'âb y^{e}yélîl **b^{e}kôl-rô'šâyw qôrḥâh kôl zâqân g^{e}rû^{c}âh***	V. 37 : ***kî kôl-rô'š qôrḥâh w^{e}kôl-zâqân g^{e}rû^{c}âh** ^{c}al kôl-yâdayim gedûdôt w^{ec}al-môtnayim śâq*
V. 3 : *b^{e}ḥûṣôtayw ḥâgrû **śâq ^{c}al-gaggôtèyhâ ûbirḥobotèyhâ kûllôh** y^{e}yélîl yoréd babbèkî*	V. 38 : ***^{c}al kôl-gaggôt mô'âb ûbirḥobotèyhâ kûllôh...***
V. 4 : ***wattiz^{c}aq ḥèšbôn we'èl^{c}âléh ^{c}ad-yahaṣ** nišma^{c} **qôlâm** 'al-kén ḥ^{a}lûṣéy mô'âb yârî^{c}û napšô yâr^{c}âh lô*	V.34a ***mizza^{ca}qat ḥèšbôn ^{c}ad-'èl^{c}âléh ^{c}ad-yahaṣ** nâtnû **qôlâm...***
V. 5 : *libbî l^{e}mô'âb yiz^{c}âq b^{e}rîḥèhâ **^{c}ad-ṣo'ar ^{c}èglat š^{e}lišiyyâh kî ma^{ca}léh hallûḥît bibkî ya^{ca}lèh-bô kî dèrèk ḥôronayim za^{ca}qat šèbèr** y^{ec}o^{c}érû*	V. 34a (suite) : ***miṣṣô^{c}ar** ^{c}ad-ḥoronaim **^{c}èglat š^{e}lišiyyâh*** *V. 5: **kî ma^{ca}léh hallûḥît bibkî ya^{ca}lèh** bèkî **kî b^{e}môrad ḥôronayîm** ṣâréy **ṣa^{ca}qat-šèbèr** šamé^{c}û*
V. 6 : ***kî-méy nimrîm m^{e}šammôt yih^{e}yû kî-yâbéš ḥâṣîr kâlâh** dèšè' yèrèq lo' hâyâh*	V. 34b : ***kî** gam-**méy nimrîm** lim**šammôt yih^{e}yû***
V. 7 : ***^{c}al-kén yitrâh ^{c}âśâh***	V. 36b : ***^{c}al-kén yitrat ^{c}âśâh***

Is. 16	Jr. 48
V. 6: *šâmacenû ge'ôn-mô'âb gé' me'od ga'awâtô ûge'ônô wecèbrâtô lo'-kén baddâyw*	V. 29 : *šâmacenû ge'ôn-mô'âb gé'èh me'od gâbhô ûge'ônô wega'awâtô werûm libbô*
	V. 30:..*cébrâtô welo'-kén baddâyw*
V.7:*lâkén yeyélil mô'âb lemô'âb kûlloh yeyélil la'ašîšéy qir-ḥarèśèt tèhgû 'ak-nekâ'îm*	V. 31 : *cal-kén cal-mô'âb 'ayélîl ûlmô'âb kûlloh 'èzcâq 'èl-'anšéy qîr-ḥèrèś yèhgèh*
V. 8 : *kî šadmôt ḥèšbôn 'ûmlâl gèpèn śibmâh bacaléy gôyim hâlmû śerûqqèyhâ 'ad-yaczèr nâgâcû tâcû midbâr śelûḥôtéyhâ niṭṭšû câbrû yâm*	V. 32 : *mibbekî yaczér 'èbkèh-lâk haggèpèn śibmâh neṭîšotayik câbrû yâm cad yâm yaczér nâgâcû*
V. 9 : *cal-kén 'èbkèh bibkî yaczér gèpèn śibmâh 'arayyâwèk dimcâtî ḥéšbôn we'èlcâléh kî cal-qéyṣék wecal-qeṣîrék héydâd nâpâl*	cf. 32a V. 34a : *ḥéšbôn cad-'èlcâléh* V. 32 (suite) : *'al-qéyṣék wecal-beṣîrék šodéd nâpâl*
V. 10 : *wenè'èsap śimḥâh wâgîl min-hakkarmèl ûbakkerâmîm lô'-yerûnnân lo' yerocâc yayin bayqâbîm lo'-yidrok haddorék héydâd hišbattî*	V. 33 : *wenè'èspâh śimḥâh wâgîl mikkarmèl ûmé'èrèṣ mô'âb weyayin miqâbîm hišbâttî lo'-yidrok héydâd héydâd lo' héydâd*
V. 11 : *cal-kén mécay lemô'âb kakkinnôr yèhèmû weqirbî leqîr ḥâreś*	V. 36 : *cal-kén libbî lemô'âb kaḥalilîm yèhèmèh welibbî 'èl-'anšey qir-ḥèrèś*
V. 12 : *wehâyâh kî-nir'âh kî-nil'âh mô'âb cal-habbâmâh ûbâ' 'èl-miqdâšô lehitpallél welo' yûkâl*	V. 35 : *wehišbattî lemô'âb ne'ûm-YHWH macalèh bâmâh ûmaqṭîr lé'lohâyw*

On constate, qu'au-delà des points communs, il existe cependant de nombreuses différences. Celles-ci portent sur l'ordre des versets, sur l'orthographe, pouvant même entraîner un changement de racine, et parfois sur le

remplacement d'un mot par un autre. Ainsi on peut relever pour

	Is. 15,5	et	Jr. 48,5
bô kî dèrèk		↔	*bèkî kî b^{e}môrâd*
za^{ca}qat		↔	*ṣa^{ca}qat*

De même pour	Is. 16,9	et	Jr. 48,32b
q^{e}ṣîrék		↔	*b^{e}ṣîrék*
héydad		↔	*šodéd*

On peut encore étendre le parallèle à Is. 16,1-2 et Jr. 48,28 :

Is. 16,1-2	Jr. 48,28
V. 1 : *šilḥû-kar mošél-'èrèṣ* ***missèla^{c}*** *midbârâh 'èl-har bat-ṣiyyôn*	*'izbû ^{c}arîm w^{e}šiknû* ***bassèla^{c}*** *yošbéy mô'âb* ***wih^{e}yû k^{e}yônâh t^{e}qannén***
V. 2 : ***w^{e}hâyâh k^{ec}ôp-nôdéd qén*** *m^{e}šûllâḥ tih^{e}yèynâh b^{e}nôt mô'âb* ***ma^{c}bârot l^{e}'arnôn***	***b^{ec}èbréy*** *pî-pâḥat*

Par ailleurs, on a également un parallèle entre Is. 24,17-18 (+ Jr. 23,12) et Jr. 48,43-44 :

Is. 24,17-18 (+ Jr. 23,12)	Jr. 48,43-44
V. 17 : ***paḥad wâpaḥat wâpâḥ ^{c}âlèykâ yôšéb*** *hâ'ârèṣ*	*V. 43 :* ***paḥad wâpaḥat wâpâḥ ^{c}âlèykâ yôšèb*** *mô'âb n^{e}'ûm YHWH*
V. 18 : ***w^{e}hâyâh hannâs miqqôl happaḥad yippol 'èl-happaḥat w^{e}hâ^{c}ôlèh mittôk happaḥat yillakéd bappâḥ kî***	*V. 44 :* ***hannâys mipp^{e}néy happaḥad yippol 'èl-happaḥat w^{e}hâ^{c}olèh min-happaḥat yillâkéd bappâḥ kî-'âbi'***
Jr. 23,12 : ***kî-'âbî'^{ca}léyhèm*** ***râ^{c}âh š^{e}nat p^{e}qûddâtam n^{e}'ûm-*** *YHWH*	***'élèyhâ*** *'él-mô'âb* ***š^{e}nat p^{e}qûddâtâm n^{e}'ûm-*** *YHWH*

Il faut encore noter que si le texte massorétique de Jr. 48 correspond pour la plus grande partie à celui de Jr. 31 dans la Septante, ce texe massorétique possède un ajout, versets 45-47, à rapprocher de Nb. 21,28-29.

Cet ensemble de données nous montre, qu'en fait, ce n'est plus la Moab historique qui est visée en Jr. 48, mais une nation Moab, qui représente un type.

Ainsi donc, nous devons faire attention au fait que, dans les recueils d'oracles contre les nations, les différents éléments historiques peuvent ne plus être qu'un cadre, prétexte pour exprimer certaines idées. Cela pourra jouer un rôle important dans l'interprétation des oracles contre Babylone, et permettre de mieux comprendre la place qu'ils occupent dans les recueils d'oracles contre les nations.

ISAIE 13

Introduction

Après une première série d'études sur les recueils d'oracles contre les nations et les contextes historiques primitifs des oracles, nous allons aborder l'étude du chapitre 13 d'Isaïe.

Ce chapitre 13 fait partie d'un ensemble bien défini d'oracles contre Babylone, Is. 13,1-14,23. Cet ensemble se présente, à première lecture, de façon tout à fait cohérente. Le chapitre 13 correspond à la description de la destruction de Babylone, laquelle a été provoquée par l'action de l'armée des guerriers du Seigneur, au "jour du Seigneur". Au chapitre 14, le renversement de Babylone, apportant le repos à Israël et lui permettant le retour sur sa terre, doit déclencher les moqueries à l'égard de l'ancien oppresseur. Toutefois, cette unité apparente et rédactionnellement voulue, dissimule mal des diversités d'origines.

Ainsi déjà, on peut remarquer que, dans le corps du chapitre 14, c'est un tyran qui est visé, plus que Babylone. Du reste, si l'on met à part le titre de 13,1, les auteurs distinguent habituellement, d'une part un oracle contre Babylone (13,2-22)(1), et d'autre part, un mashal contre un tyran (14,4b-21)(2), appliqué à Babylone par une introduction (14,1-4a) et une conclusion (14,22-23)(3). Selon ce découpage, une étude séparée d'Isaïe 13 se trouve donc justifiée en première approche.

Mais au-delà, à l'intérieur-même du chapitre 13, se posera rapidement la question des appartenances littéraires et de la datation des différents éléments qui le composent.

C'est ainsi, que dès le début du chapitre 13, nous découvrons des ressemblances avec des images et des textes Isaïens concernant la destruction d'Israël par l'Assyrie. Ces correspondances sont loin d'être mécaniques, et l'on peut y relever de profondes transformations de sens. Ainsi, le signe de la désolation pour Israël en fuite (30,17) devient le signe de rassemblement pour l'armée du Seigneur (13,2). De même, l'appel du Seigneur lancé à une nation venant de l'extrémité de la terre (5,26) pour combattre son peuple, devient l'appel à une armée venant de l'extrémité du ciel pour combattre Babylone (13,1-5).

(1) P. Auvray, Isaïe 1-39, 1972, p. 153.

(2) *Ibidem,* p. 159.

(3) H.L. Ginsberg, The Supernatural in the prophets with special references to Isaiah, p. 12 : "Is. 14,4b-21 is surely, despite the editorial "prologue" w. 1-4a, and "epilogue" w. 22-23, an ode composed on the occasion of the Assyria defeat on the year 705". Cf. P. Auvray, *op. cit.*, pp. 162-163.

Si l'on essaye alors de suivre les auteurs qui veulent dater Is. 13 en fonction des renseignements historiques et géographiques, on remarquera que ceux-ci sont assez réduits.

En fait, peu de puissances y sont citées. Si l'on met à part les mentions de Babylone, Israël et Jacob, seuls les Mèdes sont nommés en 13,17 et les Chaldéens en 13,19[1].

Or la mention des Chaldéens n'est guère instructive, puisque ce peuple était déjà présent en Mésopotamie depuis le 9ème siècle[2]. En ce qui concerne les Mèdes, soumis aux Assyriens, puis alliés des Babyloniens lors de la chute de Ninive (612), ils avaient paru menaçants pour Babylone au début du règne de Nabonide, avant de passer sous l'influence perse[3]. Aussi est-ce en fonction de ce rôle des Mèdes dans l'histoire mésopotamienne, que l'on situe généralement la rédaction du chapitre 13 d'Isaïe, donc à la fin de l'Empire babylonien[4]. On peut en effet considérer que ce texte exprime un vœu, qui a précédé les événements qui allaient se dérouler par la suite, alors que l'on pouvait imaginer que les Mèdes mettraient fin à l'Empire babylonien, de la même manière qu'ils avaient mis fin à l'Empire assyrien.

Pour ce qui est de la mention de la ville de Babylone elle-même, on considère que le rôle modeste qu'elle a joué à l'époque d'Isaïe est sans proportion avec l'ampleur du chapitre 13[5].

En outre, les scènes de destruction décrites au chapitre 13 ne paraissent pas pouvoir se rapprocher de la destruction effective de la ville, en dehors de celle de courte durée de 689[6]. Il n'y en eut pas d'autres avant celle du règne de Xerxès (vers 480)[7]. En effet, on peut remarquer que la prise de Babylone en 539 s'est déroulée sans combat et il ne paraît pas qu'il y eût de destructions importantes au cours des événements de 522-521, avec les révoltes et le châ-

(1) La mention de "Sodome et Gomorrhe", verset 19, est d'un ordre différent.

(2) Cf. Chapitre historique.

(3) *Ibidem.*

(4) P. Auvray, *op. cit.*, p. 157 : "Il s'agit, selon toute apparence, d'une annonce de l'invasion des Mèdes, qui aboutira à la desruction de Babylone. Il semble donc peu vraisemblable de l'attribuer au prophète Isaïe... Tout compte fait, on serait tenté de situer cet oracle à l'époque de Jérémie, vers la fin du VIème siècle..." — E.J. Kissane, The Book of Isaiah, 1960, pp. 146-147 : "Modern critics, with very few exceptions, are agreed that this prophecy must have been written by a prophet who lived in Babylon shortly before the caputre of Babylon by Cyrus (539)". — G.B. Gray, A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Isaiah I-XXXIV, 1912, p. 233, propose la date de "550 B.C.".

(5) R. Martin-Achard, Esaïe 47 et la Tradition prophétique sur Babylone, p. 98 : "Ce qui frappe, dès la première lecture de ce chapitre, est l'ampleur de la vision : Esaïe 13 présente une perspective cosmique et pré-apocalyptique, qui manque précisément à Esaïe 47, l'événement que représente la fin de Babel intéressse la terre entière et même l'univers. Un autre élément doit être relevé, qui n'apparaît pas dans l'oracle du Second Esaïe : pour l'auteur d'Esaïe 13, le sort de Babel est fixé par le Jour de Yahvé et par la guerre sainte — les deux thèmes sont unis — que le Dieu d'Israël mènera contre la cité païenne."

(6) Voir Introduction historique.

(7) *Ibidem.*

timent de Babylone à l'avènement de Darius.

Ainsi, pour éviter d'avoir à repousser la date de la rédaction du chapitre 13 d'Isaïe après 480, on a retenu l'idée que ce chapitre correspondait, non à une réalité historique, mais à un vœu. Et de fait, si l'on tient compte de la mention des Mèdes, on conclut à une rédaction précédant les événements de 539. On aurait donc une référence au passé, en fonction d'un avenir prévisible. Ceci expliquerait l'importance donnée aux Mèdes et l'absence de mention des Perses, dont le rôle fut fort tardif. On remarquera cependant, que finalement, la chute de Babylone n'a ressemblé en rien à celle de Ninive.

Si l'on se limite au chapitre 13, et si l'on n'a pas recours à une étude plus générale, il est difficile de dépasser ces résultats, encore qu'une analyse détaillée du chapitre montrera la fragilité d'une datation établie à partir de quelques éléments isolés de ce chapitre.

Pour justifier une étude séparée des chapitres 13 et 14, on notera que ce dernier pose d'autres problèmes du point de vue historique. Si 14,1-4a relève manifestement au moins de la période exilique, le plus souvent, on estime que le mashal de 14,4b-21, lui, peut être Isaïen. Les différentes possibilités liées aux circonstances de la mort de plusieurs souverains assyriens ont été envisagées pour appuyer cette hypothèse(1). Il faut également tenir compte des fortes ressemblances existant entre Is. 14 et Ez. 32. Ainsi comprend-on mieux encore que les auteurs distinguent généralement le chapitre 13 du chapitre 14(2).

Nous commencerons donc notre étude du chapitre 13, en donnant la priorité aux critères littéraires sur les critères historiques. Les arguments littéraires ne doivent pas s'effacer trop rapidement devant les considérations historiques portant sur le chapitre dans son ensemble, et qui ne reposent en fait, que sur deux ou trois mentions de noms propres, qui peuvent éventuellement se révéler être des ajouts, accompagnés de considérations générales sur l'histoire de Babylone.

Nous chercherons donc, en premier lieu, à situer Is. 13 dans le cadre littéraire du livre d'Isaïe. En effet, si Is. 13 date de la fin de l'exil, on pourrait, par exemple, y trouver des éléments deutéro-Isaïens. Mais, nous aurons également à le situer dans le cadre de traditions bibliques plus larges, comme celle concernant le "jour du Seigneur". Quelle place Is. 13 occupe-t-il dans le cadre de l'évolution de ces traditions ?

Ensuite, il nous faudra voir comment peuvent se coordonner les arguments littéraires et historiques. Nous pourrons alors reprendre de façon plus approfondie l'étude de ces derniers, compte tenu des acquis de l'étude littéraire.

Sur le plan littéraire, la première remarque qui s'impose est que, dès les

(1) A. S. Herbert, The Book of the Prophet Isaiah, Chapters 1-39, 1973, p. 102 : "It may originally have been directed to Sargon II of Assyria who was killed in battle in 705 B.C. and not buried in Assyria". — Pour les différentes possibilités, Sargon II, Sennacherib, Assuruballit II, ou même Nabuchodonosor, Nabonide ou Alexandre-le-Grand. Cf. J. Vermeylen, *op. cit.*, tome 1, p. 293 et notes.

(2) R. Martin-Achard, *op. cit.*

premiers versets d'Is. 13, nous découvrons d'étroites correspondances de vocabulaire et d'images avec des textes réputés authentiquement Isaïens. Cette constatation est particulièrement importante, et devra trouver son interprétation dans la solution d'ensemble qui devra rendre compte d'Is. 13.

Le problème du rapport de l'ensemble des oracles contre Babylone d'Is. 13,2-14,23 aux textes jugés authentiques du livre d'Isaïe a déjà été le sujet d'une étude au niveau du vocabulaire. Son auteur, Seth Erlandsson, dans "The Burden of Babylon. A Study of Isaiah 13,2-14,23"[(1)], conclut à l'authenticité Isaïenne de la majeure partie de ces deux chapitres. Les critères littéraires infirmeraient alors les critères historiques, ces derniers ayant été majorés à ses yeux[(2)].

Nous aussi nous donnerons la priorité au littéraire, mais en tenant compte du fait reconnu, que le livre d'Isaïe a été enrichi de nombreux textes ultérieurs, provenant de disciples se réclamant du prophète.

Du reste, Erlandsson lui-même est un peu gêné par la confrontation des critères historiques avec les critères littéraires, aussi élimine-t-il quelques éléments jugés postérieurs. Il laisse ainsi de côté le titre de 13,1[(3)] et met en doute le fait que 13,19 (mention de Babylone), soit de la même veine que le reste du texte. Il fait remarquer que *g'wn* (V. 11 et 19) a pu servir d'accrochage[(4)].

(1) S. Erlandsson, The Burden of Babylon, A study of Isaiah 13,2-14,23, 1970. N.B. Tableaux des pp. 129-138. p. 138 : "Against the background of the above analysis of the diction it is surprising that anyone could argue that the language of the Burden of Babylon can be clearly distinguished from that of 'genuine' Isaianic texts and that an analysis of the diction confirms Is. 13,2-14,23 to be a late interpolation in Isaiah. On the contrary, the diction is, to a great extent, typical, of 'genuine' passages in Is. 1-39. Several expressions are not found outside Is. 1-39 : for instance, זרע מרעים, צבי תפארת and תפארת גאון. Other expressions such as...כמהפכת סדמ ועמרה, and בעברת יהוה צבאות reveal a close relationship with texts in Is. 1-12. Those words in the Burden of Babylon which do not occur in Is. 1-39 but in Is. 40-66 or 24-27 are in no case typical of only those sections. They alos occur in other parts of the O.T. and cannot be proved to be late. An analysis of the motifs will enable us to show more precisely how the Burden of Babylon is related to its context."

(2) S. Erlandsson, the Burden of Babylon, pp. 109 et ss. : "In the interpretation of the Burden of Babylon, the historical criterion has come to play the dominant role while the analysis of its construction and composition has often been relegated to the second place...— Chap. 13 has been divided in different ways and the context of V. 19-22 has more or less been read into V. 2-18. — More than others Kissane has noted the all important role that V. 19 plays in the interpretation of ch. 13."

(3) En considérant 13,1 uniquement comme un titre de l'ensemble des chapitres 13-23, et en ne le prenant pas en compte dans son étude de 13,2-14,23, Erlandsson a fait un choix correspondant à sa thèse sur l'authenticité Isaïenne de la majeure partie des textes des chapitres 13-14.

(4) S. Erlandsson : "Only V. 19 is reached, we have a reference to Babylon. Here the character of the text changes completely. This section does not deal directly with a population afflicted by the horrors of war, but with the total destruction of a city."

Mais le problème peut également se poser différemment. On peut se demander si en définitive, le fait que le vocabulaire des textes "authentiques" d'Isaïe soit très représenté dans les chapitres 13 et 14, n'est pas davantage la marque d'emprunts littéraires, que la preuve de l'authenticité Isaïenne de ces chapitres. Erlandsson notait déjà la correspondance très nette, qui existe entre le début du chapitre 13 et 5,26[1]. Il soulignait également de nombreux rapprochements entre le chapitre 13 et 10,5ss. Ne serait-ce pas là des marques de dépendance littéraire ?

En tenant compte des remarques d'Erlandsson, nous avons pensé, qu'avant d'entreprendre l'étude détaillée d'Is. 13, il serait bon de présenter, sous forme de tableaux, les correspondances de vocabulaire relevées entre Is. 13 et Is. 10,5ss. ou 5,14-30. Dans le cas d'Is. 13 et 5,14-30, nous donnons un deuxième tableau encore plus précis. Nous voulons ainsi souligner, dès le départ, cette similitude de vocabulaire, phénomène que nous serons appelés à interpréter au cours des études qui suivront.

(1) H. Wildberger, Jesaja (13-27), tome 2, 1978, p. 510.

Similitude de vocabulaire entre Is. 13 d'une part, Is. 5,14-30[1] et Is. 10,5ss. d'autre part

Is. 13,2-13		5,14-30	10,5ss	Autres (Ch. 1-12)
V. 2	*nś*	5,26		11,10.12
	nwp		10,15.32	11,15
V. 3	*ṣwh*		10,6	5,6
	gbwr	5,22		3,2; 9,5
	'p	5,25		2,22; 3,21; 7,4; 9,11
	^{c}lyz	cf. 5,14		
V. 4	*hmwn*	5,14		5,13
	mmlkwt		10,10	9,6
	'sp		10,14.14	4,1; 11,12
	pqd		10,12.28	
V. 5	*mrḥq*	cf. 5,26		8,9; 10,3
	qṣh	5,26		7,3.18
	kly		10,28	
	z^{c}m		10,5.25	
	ḥbl (verbe)	5,18 (nom)	10,27 (verbe)	
V. 7	*rph*	5,24		
	mss		10,18	
	ḥbl (nom)	5,18 (nom)	10,27 (verbe)	
V. 8	*'ḥz*	5,29		
V. 9	*^{c}brh*		10,6	9,18
	šmd		10,7	
V. 10	*'wr*	5,20.30	10,17	2,5; 9,1.1
	ḥšk	5,30		
V. 11	*rš^{c}*	5,23		3,11; 11,4
	^{c}wn	5,18		1,4; 6,7
	špl	5,15	10,33	2,9
V. 13	*rgz*	5,25		
	^{c}brh		10,6	9,18

(1) On pourra également rapprocher le chapitre 14 d'Is. 5,14.

On peut établir un tableau encore plus complet entre Is. 13 et Is. 5,14-30

	Is. 13		Is. 5,14-30
V. 2	*s^{e}'û-nés*	V. 26	*w^{e}nâśâ'-nés*
	w^{e}yâbô'û	V. 26	*yâbô'*
V. 3	*gibbôray*	V. 22	*gibbôrîm*
	'appî	V. 25	*'appô*
	^{c}allîzéy	V. 14	*w^{ec}âléz*
V. 4	*hâmôn*	V. 14	*wah^{a}mônâh*
	^{c}am	V. 25	*b^{ec}ammô*
	š^{e}'ôn	V. 14	*ûš^{e}'ônâh*
	gôyim	V. 26	*laggôyim*
	YHWH ṣ^{e}bâ'ôt	V. 16.24	*YHWH ṣ^{e}bâ'ôt*
V. 5	*bâ'îm*	V. 26	*yâbô'*
	mé'èrèṣ	V. 26	*hâ'ârèṣ*
	mèr^{e}ḥôq	V. 26	*mérâḥôq*
	miqṣéh	V. 26	*miqṣéh*
V. 6	———		
V. 7	*^{c}al-kèn*	V. 25	*^{c}al-kén*
	tirpèynah	V. 24	*yirpèh*
V. 8	*waḥ^{a}bâlîm*	V. 18	*b^{e}ḥabléy*
	yô'ḥézûn	V. 29	*w^{e}yô'ḥéz*
V. 9	———		
V. 10	*lô' yâhéllû 'ôrâm*	V. 20	*śamîm ḥošèk l^{e}'ôr*
	ḥâšâk haššèmèš		*w^{e}'ôr l^{e}ḥošèk*
V. 11	*r^{e}šâ^{c}im*	V. 23	*râšâ^{c}*
	^{ca}wônâm	V. 18	*hè^{c}âwôn*
	'ašpîl	V. 15	*wayyišpal*
V. 12	———		
V. 13	*^{c}al-kèn*	V. 25	*^{c}al-kèn*
	'argîz	V. 25	*wayyirg^{e}zû*
	YHWH ṣ^{e}bâ'ôt	V. 16.24	*YHWH ṣ^{e}bâ'ôt*
	'appô	V. 22	*'appô*

Verset 2

Sans oublier que le verset 1 fait également partie de notre texte, nous ne nous arrêterons pas sur celui-ci, étant donné qu'il a déjà fait l'objet d'une étude, comme titre d'ensemble du recueil des oracles contre les nations. C'est donc par le verset 2 que nous débuterons l'étude littéraire du chapitre 13 d'Isaïe.

ᶜal har-nišpèh :
šâpâh : Is. 13,2, niphal; Jb. 33,21 (Q), pual +
šᵉpî : Is 41,18; 49,9; Jb. 33,21 (K); Nb 23,3; 6 emplois dans Jérémie +

Il faut encore noter un *šâpâh,* avec le sens de fromage (aplati ?) en 2 S. 17,29. On remarquera que la plupart des emplois qui nous intéressent sont au moins exiliques.

En ce qui concerne la signification de la racine *šph,* si l'on se reporte à Jb. 33,21b : "et que se dénudent les os qui étaient cachés", on peut hésiter entre le sens de dénudé (pelé), ou bien celui d'élevé pour qualifier la montagne de 13,2.

En Is. 41,18, nous avons : "Sur les *šᵉpâyîm,* je ferai jaillir des fleuves, et des sources au milieu des vallées. Je ferai du désert un marécage et de la terre aride des eaux jaillissantes".

En 49,9, nous trouvons : "Ils paîtront le long des chemins, sur tous les *šᵉpâyîm* ils auront un pâturage".

Pour rendre ces expressions, la Bible de Jérusalem donne "monts chauves", la TOB "coteaux pelés" et la Concordance de Wigram indique "high places". Ce qui est certain, c'est que d'après les contextes de 41,18 et 49,9, il est difficile de ne pas voir là une allusion à l'état du terrain.

En Jr. 3,2.21 et 4,11, les trois fois *špyym* est associé à *drk*[1]. Elliger[2] reprend, lui, la traduction "hauteur dénudée", délaissant celle de "piste" qui était proposée par Jouön pour *šᵉpî.* Mais en fait, l'associaton avec *drk* se retrouve encore en Is. 49,9. De plus on remarque par exemple, qu'en 41,18 ou bien en Jr. 4,11, le Targum a employé pour traduire *šᵉpî* l'araméen *nagdâ'* soit "sentier", "passe" ou "défilé"[3].

De tout ceci, il ressort que *nišpâh* doit vouloir désigner l'état d'un terrain, qui comme un sentier a été foulé aux pieds. Ainsi la traduction "montagne pelée" paraît judicieuse. Sur une telle montagne, les signaux pouvaient apparaître de façon plus visibles. Toutefois, on relèvera que *nšph* ap-

(1) Voir D. Jobling, Jeremiah's Poem in III 1-IV 2, VT 28, 1978, pp. 45-55.

(2) K. Elliger, Der Sinn des hebräischen Wortes שְׁפִי. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis der alten Versionen, dans ZAW 83, 1971, pp. 317-329.

(3) Jastrow. p. 872.

porte également une connotation de désolation. Ce sens de "dénudé", "pelé" est sans doute dérivé du sens d'"aplani". Cf. Septante d'Is. 13,2 : *'επ ὄρους πεδινοῦ* : "Sur une montagne de la plaine". Et en Syriaque, *šph* au pual nous oriente également vers le sens d'aplani.

Pour ce qui est de la montagne, sa symbolique est fréquente et ambiguë. On peut relever par exemple en Is. 40,9.10 . "Monte sur une haute montagne, messagère de Sion : élève et force la voix, messagère de Jérusalem; élève la voix, ne crains pas, dis aux villes de Juda : "Voici votre Dieu !" voici le Seigneur Yahvé qui vient avec puissance, son bras assure son autorité..."

Dans ce passage, on remarque que l'on a :
ᶜal har-gâbôah qui peut être comparé à *ᶜal har-nišpâh*. Certes, le *nišpâh* donne une connotation différente du *gâbôah,* mais en Is. 40, c'est avant tout la bonne nouvelle de la libération qui est mise en avant, alors qu'en Is. 13, c'est l'idée de la vengeance à l'égard de Babylone qui prédomine.

On peut également relever en 40,9 :
hârîmû bakkoaḥ qôlék, que l'on peut rapprocher de *hârîmû qôl,* figurant au début de 13,2.

Enfin, la venue du Seigneur avec "puissance", présentée dans Is. 40, correspond également à la thématique de 13,2-5.

Mais un rapprochement encore plus frappant peut être établi entre Is. 13,2 et un texte d'Is. 2, où il est question de montagne (cf. Is. 2,2.2.3.14). Comme en Is. 40, ici c'est Sion qui est mise en valeur. Et il faut de plus relever en 2,12, la mention de : *yôm laYHWH ṣᵉbâ'ôt* (cf. 13,6-9). Si l'on note que "ce jour est contre tout ce qui est orgueilleux et hautain, sur tout ce qui est élevé pour qu'il soit abaissé", cela correspond bien à la terminologie et à la thématique du chapitre 13. Ce rapprochement du reste va, sans doute, beaucoup plus loin, si l'on tient compte de ce qu'écrit R. Lack dans "La Symbolique du livre d'Isaïe", 1973, p. 61 : "L'ensemble d'Is. 13-35 est à lire dans la perspective du "jour de Yahvé".

Pour commencer avec Is. 13-23, il est remarquable de constater que cette section se meut entièrement sous l'emprise des schèmes développés en 2,6 et suivants. Bien mieux, il semble que 2,6ss. rendent compte de l'organisation présente des oracles contre les nations. Selon 2,12-16, le Jour de Yahvé Sabaot renverse tous les symboles de l'orgueil, qui sont, dans l'ordre : les cèdres du Liban, les montagnes altières, les remparts escarpés, les vaisseaux de Tarsis.

Si l'on se reporte à Is. 13-23, on découvre après le chapitre 13, qui sert d'ouverture, les cèdres du Liban (14,8), la montagne (14,25; 16,1; cf. encore 18,7), les remparts (22,11), les vaisseaux de Tarsis (23,1.14)[(1)]".

(1) R. Lack, La symbolique du livre d'Isaïe, 1973, pp. 61ss., sur le symbole de la montagne : "On peut évidemment objecter que la montagne dans cette séquence n'a pas la même valeur négative qu'en Is. 2,14 puisqu'en 16,1.4b.5, il s'agit du salut de Sion. En réalité, la valorisation ambivalente de la montagne cadre parfaitement avec les vues du rédacteur, qui nous a laissé les précieuses gloses d'Is. 10,12 : "quand le Seigneur aura achevé

De plus, la montagne d'Is. 2 précède directement la mention d'un "jour pour le Seigneur", et comme dans notre texte, on assiste à un grand rassemblement des nations. On pourrait peut-être objecter cependant que l'allusion n'apparaît pas en clair. Mais, cela pourrait être dû à la tournure nettement pacifique du texte d'Is. 2,4, qui conviendrait mal à une introduction aux oracles contre les nations, oracles de nature guerrière.

śᵉ'û-nés (cf. Massa)
nés : 10 emplois dans le livre d'Isaïe sur 21 emplois bibliques. On a souvent établi un rapprochement entre le début du chapitre 13 d'Isaïe et Is. 5,26.

Seth Erlandsson, pour sa part, a établi le tableau comparatif suivant :

5,26	*wnś'-ns*	13,2	*ś'w-ns*
	lgwym	13,4	*gwym n'spym*
	mrḥwq	13,5	*m'rṣ mrḥq*
	mqṣh h'rṣ		*mqṣh hšmym*

Par ailleurs, *ns* apparaît encore en 11,10.12, dans un passage qui se rapproche du style des oracles contre les nations. Mais, il faut surtout souligner l'emploi que l'on trouve en Is. 30,17 : "... jusqu'à ce qu'il reste de vous comme un mât en haut de la montagne, comme un signal (*ns*) sur la colline", auquel répond, en Is. 30,27-28 : "Voici que le nom de Yahvé vient de loin, ardente est sa colère, pesante sa menace. Ses lèvres débordent de fureur, sa langue est comme un feu dévorant. Son souffle est comme un torrent débordant, qui monte jusqu'au cou, pour secouer les nations d'une secousse fatale, mettre un mors d'égarement aux mâchoires des peuples".

On a au V. 27 : *maśśâ'ah* (cf. Massa, 13,1), *mrḥq* (cf. 13,5), *zᶜm* (cf. 13,5), *'p* (cf. 13,9); et au V. 28 : *nwp* (hiphil, cf. 13,2).

Or il est intéressant de noter que l'authenticité de 30,27-33 est très discutée, ne serait-ce qu'en raison du fait que les réjouissances, après l'arrêt du siège assyrien de 701, avaient été condamnées par Isaïe (cf. 30,29 et Ch. 22)(1). Le texte d'Is. 30,27-33 pourrait être une réédition actualisée du message d'Isaïe(2). Si l'on remarque que 30,18-26 est notoirement post-exilique(3), on peut penser qu'à un moment, 30,27ss. faisait directement suite à 30,17. Ainsi, 30,27ss., s'appuyant sur 30,17, pourrait être un maillon intermédiaire conduisant à Is. 13. En effet, la réactualisation pouvait amener à

toute son œuvre sur le Mont Sion et à Jérusalem..." et 30,25 : "Sur toute haute montagne et sur toute haute colline, il y aura des ruisseaux et des cours d'eau au grand jour du carnage quand tomberont les forteresses." Cf. 2,14-15. Le lieu du jugement est la montagne, valorisée négativement ou positivement, suivant qu'est accentuée l'une ou l'autre des deux composantes du jugement : l'abaissement de l'orgueil ou l'exaltation de Yahvé." — Cf. p. 54 : "Par l'insertion de 10,12, Is. 10,5ss. est haussé au niveau eschatologique."

(1) H. Wildberger, Jesaja, 28ss., 1978, pp. 1210ss., N.B. p. 1213.

(2) *Ibidem*, p. 1225 : "Sie sahen ihre Aufgabe nicht in der Konservierung der Jesajaüberlieferung, sondern in deren Aktualisierung für je ihre Zeit".

(3) *Ibidem*, pp. 1192ss.

remplacer ultérieurement l'Assyrie par Babylone, auquel cas le "signal" de 30,17 a pu être relu en fonction de la dévastation de 587, et ainsi devenir le signal d'avant la bataille, qui provoque la fureur du Seigneur, sur le mode de 30,27-28.

hârîmû qôl :

rûm, à l'impératif hiphil, est utilisé 12 fois dans la Bible, dont 5 fois dans Is. 40ss., mais pas une seule fois dans les 39 premiers chapitres, en dehors d'Is. 13,2. Mais, il est encore plus frappant de constater que l'objet du verbe se trouve être *qôl* uniquement en Is. 13,2; 40,9 et 58,1. Toutefois, en dehors de l'impératif, cette expression est fréquente : Gn. 39,15.18; 1 Ch. 15,16; Jb. 38,34. Néanmoins, on peut penser qu'ici, l'insistance sur l'impératif pourrait être caractéristique d'une espérance de la fin de l'exil.

lâhèm : Dans notre texte, ce pronom renvoie aux consacrés et aux héros du verset 3. Toutefois, ce pronom peut être également le témoin des relations qui existent entre notre texte et Is. 5,26. En effet, *lâhèm* pourrait correspondre à *laggôyim* de 5,26. Or ce *laggôyim* est lui-même assez curieux, et l'on peut supposer, à la suite de Vermeylen, qu'il devrait impliquer un original *laggôy* (l'Assyrie), comme l'atteste le *lô* du second membre de la phrase. On peut du reste, noter encore avec Vermeylen, qu'en 5,27, "Il ne dort, ni ne sommeille" est une addition donnant à l'envahisseur des qualités quasi divines (cf. Ps. 121,4)(1).

Ces corrections ou ajouts rapprochent 5,26-29 de la problématique du chapitre 13. La différence qui demeure est que la situation du chapitre 13 est renversée par rapport à celle du chapitre 5, et sans oublier la transposition Assyrie-Babylone(2).

hânîpû yâd : C'est le seul cas dans la Bible où *nûp* apparaît à l'impératif. Mais en Is. 13,2, cet impératif est en continuité avec les précédents. Et on a déjà noté que ceux-ci pouvaient être les témoins de l'enthousiasme de la fin de l'exil.

Par ailleurs, les emplois de *nûp* (hiphil), dans le livre d'Isaïe, nous renvoient aux textes habituels : Is. 10,15.15; 11,15; 19,16; 30,28+. En 10,15 et 30,28, on insistait sur le fait que c'est Dieu qui est à l'origine de l'action. En 13,2, le signe de la main est également le signe de l'action de Dieu.

w^{e}yâbo'û : c'est une invitation lancée aux consacrés et aux braves dont il sera question au verset 3.

pit^{e}ḥéy n^{e}dîbîm :

(1) J. Vermeylen, Du prophète Isaïe à l'apocalyptique, Isaïe I-XXXV, tome 1, 1978, p. 184.

(2) Il faut noter qu'Erlandsson a rapproché par ailleurs, Is. 5,30 de 17,12-14, ce dernier texte pouvant être lui-même rapproché de 13,4. Cf. Erlandsson p. 139 : "Is. 5,30 also contains the image of the raging of the sea in this convection which leads up to 17,12-14", et il relève :

17,12	*hwy*	*hmwn*	^{c}*mym*	*rbym*
5,14	*qwl*	*hmwn*	^{c}*m*	*rb*

pètaḥ : Ce terme ne se retrouve qu'une seule autre fois dans le livre d'Isaïe (Is. 3,26). S'il est courant dans la Bible, il s'emploie surtout pour le temple, la maison du roi, ou bien, à la rigueur, la maison d'un haut personnage.

nâdîb : Ce terme ne se rencontre dans le livre d'Isaïe qu'en 32,5.8.8. (Is. 32,1-8 est post-exilique, cf. H. Wildberger, p. 1254). Dans le cas de 32,5.8, le terme sert à souligner une qualité morale. Généralement, il désigne un personnage important, tel un prince (cf. Pr. 8,15; Jb. 34,18).

Mais l'expression *pit^{e}ḥéy n^{e}dîbîm* apparaît comme originale. Gray a rapproché cette expression du passage d'Is. 47,7, où il est précisé que Babylone était appelée "souveraine des royaumes" (cf. aussi 47,5). Quant à Skinner, il propose de voir dans cette expression un décalque du nom de Babylone(1). En effet, en Babylonie, *babu* signifie "porte" et *ilu* signifie "dieu".

Toutefois, Wildberger rejette cette solution, il rapproche *nâdîb* de l'emploi du verbe nâdab en Jg. 5,2.9. Cf. Jg. 5,1-2 : "en ce jour-là, Débora et Baraq, fils d'Abinoam, chantèrent disant : Puisqu'en Israël des guerriers ont dénoué leur chevelure, puisque le peuple (*^{c}âm*) s'est offert librement (*ndb*, infinitif hitpaël), bénissez Yahvé."

Jg. 5,9 : "Mon coeur va aux chefs d'Israël, avec les libres engagés (*ndb*, hitpaël) du peuple (*^{c}am*) ! Bénissez Yahvé !"

On retrouve bien la notion de générosité, mais celle-ci est à replacer dans le cadre des traditions sur la guerre sainte, dont nous retrouvons d'autres éléments dans les versets d'Is. 13. Le peuple et non les guerriers professionnels étaient appelés à combattre en faisant confiance à Dieu.

Wildberger considère donc que les *n^{e}dîbîm* d'Is. 13,2, sont les volontaires pour la guerre sainte du Seigneur. Le fait de dresser le signal (*ns*) et d'agiter la main est un appel au rassemblement de ces guerriers. Quant aux "portes", il faut comprendre que les guerriers devaient passer par des portes pour se rendre au combat(2).

En conclusion, la manière dont Dieu s'exprime dans ce verset 2, est conforme à ce que l'on rencontre dans le Deutéro-Isaïe (cf. 40,9). Cependant, l'élément le plus important demeure bien celui de la reprise de 5,26ss. pour parler de l'ennemi irrésistible, qui arrive pour combattre contre Babylone. Or, à la suite d'Erlandsson, il faut souligner qu'Is. 5,14-16 correspond au chapitre 14(3). On peut en effet relever en 5,14 : "C'est pourquoi le shéol dilate sa gorge et bée d'une gueule démesurée. Ils y descendent, ses nobles, ses foules et ses criards, et ils exultent." (*^{c}âléz*, cf. *^{c}âllîz* en 13,3; *hâmôn*, cf. 13,4 pour le shéol, cf. Ch. 14). Ainsi en 5,14ss., nous trouvons à la fois le thème de la descente au shéol et celui de l'armée irrésistible (cf. 5,26ss.), comme en Is. 13 et Is. 14. On peut donc penser que c'est là que le rédacteur d'Is. 13 - 14 a

(1) J. Skinner, Isaiah I-XXXIX, 1954, p. 114 : "The name Babel (Bab-ilu) signifies "Gate of God"."

(2) Wildberger, p. 512.

(3) S. Erlandsson, The Burden of Babylon, a Study of Isaiah 13,2-14,23, pp. 139-140 : "With regard to theme and form Is. 5,14-16 contains several parallels to 13,11

trouvé son inspiration. Toutefois, à la suite de Wildberger et Vermeylen, il faut considérer 5,15-16 comme étant postérieur au restant du passage. Du reste, 5,15-16 était absent de nos tableaux comparatifs de vocabulaire entre 5,14-30 et 13,2-13, exception faite pour *špl,* qui peut provenir du chapitre 2. Et justement, à la suite d'Erlandsson, Vermeylen et d'autres encore, on doit rapprocher 5,15-16 de 2,9a-11. Ainsi, 5,15-16 a pu être introduit en raison du thème du "jour du Seigneur", que l'on retrouve en Is. 13.

Par ailleurs, en 5,26, manifestement, il s'agit de désigner comme ennemi l'Assyrie, qui se dirigeait contre Israël.

Nous avons du reste noté, à plusieurs reprises, qu'Is. 13 pouvait se situer dans une tradition, où l'on interprétait les textes concernant l'envahissement d'Israël par l'Assyrie, pour parler, cette fois, d'une libération d'Israël. Mais alors, si la description de l'armée peut emprunter à celle de l'armée assyrienne, c'est au profit d'Israël que cette armée agit au nom du Seigneur. En actualisant une telle pratique, Babylone devait finir par devenir l'objet combattu par cette armée.

Il est à remarquer que cette méthode de réinterprétation se rencontre de façon extrêmement caractéristique dans le livre de Jérémie, où l'envahisseur venu du Nord (l'Assyrie?) pour combattre Sion, est décrit exactement dans les mêmes termes, mais comme s'en prenant cette fois à Babylone :

Jr. 6,22	**Jr. 50,41ss**
V. 22 : Ainsi parle le Seigneur : Un peuple vient du pays du nord, une grande nation se met en branle au bout du monde.	V. 41 : Un peuple vient du nord une grande nation et de nombreux rois se mettent en branle au bout du monde.
V. 23 : Ils empoignent arc et javelot, ils sont cruels et sans pitié, le bruit qu'ils font est comme le mugissement de la mer, ils montent des chevaux; ils sont rangés comme des troupes pour le combat contre toi, la belle Sion.	V. 42 : Ils emploignent arc et javelot, ils sont cruels et sans pitié, le bruit qu'ils font est comme le mugissement de la mer, ils montent des chevaux; ils sont rangés comme des troupes pour le combat contre toi, la belle Babylone.
V. 24 : Nous apprenons la nouvelle, nous sommes démoralisés, l'angoisse nous étreint, une douleur comme celle d'une femme en travail...	V. 43 : Le roi de Babylone apprend la nouvelle : il est démoralisé, l'angoisse l'étreint, une douleur comme celle d'une femme en couches...

Nous aurons à revenir sur les liens qui existent entre Is. 13 et le contexte de Jr. 50,41, même si l'on considère généralement Jr. 50-51 comme postérieur à Is. 13.

and 14,11-15, which are based on the pride-motif. This motif which is well represented in the Burden of Babylon... 5,14 contains the image of Sheol into which the haughty are down (*yrd*). The same terminology occurs in 14,11 (*hwrd š'wl g'wnyk*)and 14,15 (*'k'l š'wl twrd*)".

En tout cas, l'exemple ci-dessus est caractéristique : en changeant un minimum de mots, on applique à Babylone un oracle initialement dirigé contre Israël ou Sion.

En Is. 13, le procédé est plus élaboré. Cependant, l'envahisseur est toujours conçu sur le modèle assyrien. Cf. Jr. 6,23 : "le bruit qu'ils font est comme le mugissement de la mer"; et Is. 17,12-14 : "Malheur ! C'est le grondement des peuples sans nombre, un mugissement comme celui des mers, un tumulte des nations comme celui des eaux impétueuses, un tumulte des nations comme celui des grandes eaux..."

Par ailleurs, on a déjà vu que le recueil d'oracles contre les nations du livre d'Amos était lié à l'avance assyrienne. On peut donc se demander, si par la suite, on n'a pas continué à concevoir le châtiment des nations sur le même modèle, en fonction des détresses successives de la communauté.

En attendant, si l'on admet que des oracles contre Sion ont été réutilisés contre Babylone, on doit rapprocher d'Is. 13, le texte de Jr. 4,6ss. :

V. 6 Levez l'étandard vers Sion !
Allez vous mettre à l'abri !
Ne vous arrêtez pas en chemin
C'est le malheur que je fais venir du nord,
un grand désastre !
V. 7 Le lion monte de son fourré;[1]
le destructeur des nations se met en route,
il sort de chez lui
pour transformer ton pays en désolation :
tes villes sont incendiées,
vidées de leurs habitants.
V. 8 A cause de cela revêtez le sac !
Lamentez-vous ! hululez !
Non, elle ne se détourne pas de vous,
l'ardente colère du Seigneur.

Entre autres liens, on notera que *lâśûm hâ'ârèṣ l*^{e}*šammâh* (Is. 13,10) se retrouve en Jr. 4,7 : *lâśûm 'arṣék l*^{e}*šammâh*.

On retrouve, par ailleurs, l'expression *ś*^{e}*'û nés* en Is. 13.2 et Jr. 4,6. Quant à l'image du destructeur de Jr. 4,7, elle prend, en Is. 13, la forme du dévastateur.

L'auteur du chapitre 13 d'Isaïe se situe donc dans la tradition, où l'on avait l'habitude de retourner contre Babylone des oracles destinés primitivement à Sion. Ce retournement a dû être pratiqué antérieurement vis-à-vis de l'Assyrie, bien que celle-ci demeure le modèle de l'armée toute puissante. Les événements de 701 peuvent être en arrière-fond de la conception de ce retournement, lorsqu'Israël est réduite à presque rien, alors que le Seigneur est prêt à intervenir.

(1) Cf. Jr. 50,44.

Versets 3 à 5

Alors que le verset 2 se présentait comme un appel pour "qu'ils viennent", dans les versets 3 à 5, nous assistons au rassemblement des guerriers du Seigneur, sur la convocation personnelle de Celui-ci.

La série d'impératifs du verset 2 préparait la description de la venue d'une immense armée (versets 3-5), avant qu'en écho au verset 6, un nouvel impératif n'introduise la mention de la venue du "Jour du Seigneur". On remarquera que la T.O.B. et la Bible de Jérusalem, 1ère édition, ajoutent deux "Ecoutez" au verset 4, pour traduire *qôl,* mais la Bible de Jérusalem, 2ème édition, a rendu ce terme par "bruit".

Si par ailleurs, le verset 2 procédait par allusions, au verset 3 l'affirmation du "Moi" est très nette. Sur les neuf mots qui constituent le verset, huit d'entre eux se terminent par un י.

Verset 3

ᶜanî ṣiwwéytî limᵉqûddâšây :

ṣwh (piel)[1] : En 10,6, le Seigneur donnait l'ordre à l'Assyrie d'intervenir contre son peuple, pour assouvir sa fureur, sa colère et son emportement[2]. De même au chapitre 13, le Seigneur rassemble une immense armée, dont la description est empruntée à celle de l'armée assyrienne (cf. 5,26), pour cette fois assouvir sa fureur contre Babylone, laquelle est responsable de la dévastation de son peuple. Un tel renversement de perspectives pour des causes identiques existait déjà au chapitre 10, vis-à-vis de l'Assyrie. Cet aspect a été souligné par l'introduction de 10,12, qui se rapproche encore plus de la problématique du chapitre 13 (cf. 13,11). Nous ne sommes du reste pas très éloignés ici des développements du chapitre 14[3].

qâdaš : Ce terme se rapporte à la sanctification. Celle-ci fait partie de la tradition de la guerre sainte israélite, avant le départ en campagne. Cf. Jos. 3,5 :

(1) *ṣwh* au piel accompli : Is. 13,3; 23,11; 34,16; 45,12; 48,5.

(2) *'p* : 10,5; 13,3.9.13. *zᶜm* : 10,5; 13,5; 30,27 pour 5 emplois dans le livre d'Isaïe. *ᶜbrh* : 10,6; 13,9.13 pour 6 emplois dans le livre d'Isaïe.

(3) 10,5 : "Malheur à Assour, gourdin de ma colère; ce bâton dans sa main, c'est mon indignation." 14,5 : "Le Seigneur a brisé le bâton des méchants, le gourdin des dominateurs." — Certes, on considère habituellement 14,5 comme faisant partie d'un mashal (14,4b-21) formant un tout indépendant, et on le traite généralement à part du chapitre 13. Nous verrons que l'unité de 14,4b-21 est contestable, ainsi que son indépendance à l'égard du chapitre 13. Le chapitre 14 s'en prend à l'orgueil humain, thème déjà présent au chapitre 13.

"Josué dit au peuple : "Sanctifiez-vous (*qdš*), car demain Yahvé accomplira des merveilles au milieu de vous"." Cette sanctification suppose notamment une ascèse sexuelle. Cf. 1 S. 21,6 : "David répondit au prêtre : 'Bien sûr, les femmes nous ont été interdites, comme toujours quand je pars en campagne, et les choses des hommes sont en état de sainteté (*qdš*). C'est un voyage profane, mais, vraiment aujourd'hui ils sont en état de pureté (*qdš*) quant à la chose'." La sanctification peut être accompagnée d'un vœu. Cf. Nb. 21,2 : "Israël fit alors ce vœu à Yahvé : "Si tu livres ce peuple en mon pouvoir, je vouerai ses villes à l'anathème"." Le camp des guerriers doit être rituellement pur (cf. Dt. 23,10-15).

Pour plus de renseignements à ce sujet, on pourra consulter Von Rad, Der Heilige Krieg im alten Israel[1] ou encore de Vaux[2]. Von Rad, suivi par de Vaux, situe la fin de l'instituion de la guerre sainte au moment de la mort de Josias[3]. Il est à souligner, qu'avec la réforme deutéronomique à l'époque de Josias, la codification de la guerre sainte avait été particulièrement poussée (cf. Dt. 20,1-9; Dt. 7,16-26).

Mais, l'idéologie de la guerre sainte n'a pas disparu avec Josias. On la retrouve tardivement dans des textes, où elle a été sublimée et spiritualisée. Cf. 2 Ch. 20,1-30; Ps. 33,16-18; Ps. 147,10-11[4]. Du reste, on trouve, concernant Is. 13, d'excellents parallèles en Jr. 51,27-28 : "Levez l'étendard sur la terre, sonnez du cor parmi les nations ! Vouez (*qdš*) les nations contre elle, convoquez contre elle des royaumes, — Ararat, Minni et Ashkenaz — instituez contre elle l'officier d'enrôlement. Faites donner la cavalerie, horde de sauterelles hérissées. Vouez (*qdš*) des nations contre elle : les rois de Médie, ses gouverneurs, tous ses magistrats et tout le pays en sa possession."

Ainsi donc, la reprise de l'idéologie de la guerre sainte ne constitue pas une preuve d'ancienneté d'Is. 13.

Auvray a pu suggérer que ce sont les Mèdes que l'auteur d'Is. 13 appelle "mes consacrés", de même que Cyrus est nommé "l'oint" dans le 2ème Isaïe. En tout cas, on trouve le rapprochement entre les sanctifiés et les rois de Médie en Jr. 51.

L'auteur d'Is. 13 a pu reprendre l'idéologie de la guerre sainte à son compte, à partir d'Is. 30[5], texte avec lequel nous avons déjà relevé des liens. Des éléments anciens du chapitre concernant l'idéologie de la guerre sainte (30,15-17, cf. 7,4-9) ont été complétés par d'autres, à rapprocher de très près d'Is. 13. Cf. 30,27ss. . "voici que le nom de Yahvé vient de loin, ardente est sa colère, pesante sa menace. Ses lèvres débordent de fureur, sa langue est comme un feu dévorant... Yahvé fera entendre la majesté de sa voix, il fera sentir le poids de son bras,... Car à la voix de Yahvé, Assur sera terrorisé, il

(1) D. G. Von Rad, Der Heilige Krieg im alten Israel, 1951. Sur la "sainteté", voir particulièrement p. 7.

(2) R. de Vaux, Les institutions de l'Ancien Testament, tome 2.

(3) Von Rad, *op. cit.*, p. 79.

(4) Von Rad, *idem*, pp. 80ss.

(5) R. de Vaux, *op. cit.*, p. 81.

le frappera de sa baguette; chaque fois qu'il passera, ce sera la férule du châtiment..."

On doit également noter que l'on retrouve l'idéologie de la guerre sainte dans les traditions d'Is. 36ss. et plus particulièrement en Is. 37,33-35. Cela paraîtra comme étant particulièrement intéressant lorsque nous étudierons Is. 14.

En attendant, et conformément aux parallèles établis avec Jérémie, la grammaire nous oriente dans le sens d'une datation récente(1). Le verbe *qdš* au pual n'apparaît que sous la forme du participe en Is. 13,3; Ez. 48,11; 2 Ch. 26,18; 31,6; Esd. 3,5+

En Is. 13, nous rencontrons donc l'idéologie de la guerre sainte. Toutefois, celle-ci peut très bien ne plus correspondre à une réalité historique concrète(2).

gam qârâ'tî gibbôray l^e'appî :
qârâ' : Ici, le verbe a le sens de "convoquer". Cf. 1 R. 20,7 : "Le roi d'Israël convoqua (*qr'*) tous les anciens du pays..."
gibbôr : C'est un vieux terme militaire que l'on rencontre en 1 S. 2,4 : "L'arc des puissants (*gbr*) est brisé". On trouve la racine verbale correspondante en 1 S. 2,9 : "Ce n'est pas par la force que l'homme triomphe (*gbr*)." Ce terme désigne le guerrier professionnel. Cf. 2 S. 23,8 : "voici les noms des preux (*gbr*) de David...", alors que dans l'idéologie courante de la guerre sainte, c'était le peuple qui était mobilisé. En Is. 10,21, *gbr* est un qualificatif se rapportant à Dieu lui-même.
'ap : Il s'agit de la colère du Seigneur, comme en 5,25; 10,5.25; 13,9.13; 14,6; 30,27.30; 48,9; 63,3.6; 66,15, sans oublier le refrain de 9,11.16.20 et 10,4.

(1) Voir également au sujet de l'emploi de la racine *qds* dans le contexte de la guerre sainte liée au "jour du Seigneur" : M. Weiss, The Origin of the "Day of the Lord" reconsidered, H.U.C.A. 37, 1966, pp. 29-66.

(2) D.L. Christensen, Transformations of the War Oracle in Old Testament Prophecy, 1975, p. 282 : "The death of Josiah in 609/8 and the conquests of Nebuchadnezzar from ca. 605-597 mark the end of an era in the developing OAN tradition, and the beginning of the second major transformation of the prophetic war oracle in ancient Israel. Beginning with Habakkuk and Jeremiah's oracles against Elam (Jer. 49:34-39) the focus of attention in the OAN tradition shifts from the contemporary events of political history to the realm of eschatology. The primary intent of this literary mode is no longer that of shaping foreign policy per se, but the preservation of the people of Israel in the impeding crisis which challenges their very existence. The fall of Jerusalem in 597 and its final destruction at the hands of Nebuchadnezzar in 587 serve to complete this transformation. Loosed from its moorings in the royal court and the temple cult, the war oracle within the OAN tradition evolves rather quickly from prophetic eschatology to early apocalyptic. Though Jeremiah 50-51, in its present form, is part of the Exilic tradition of oracles against Babylon, akin to Isaiah 13-14 and 21, the hand of Jeremia can be traced in the early stages of this transformation."

^{c}allîzéy ga'^{a}wâtî :
^{c}allîz : 13,3; 22,2; 23,7; 24,8; 32,13+. On trouve encore deux autres attestations bibliques en So. 2,15 et 3,11+. Enfin, on a en Is. 5,14, l'hapax biblique *^{c}âléz*.

Le terme *^{c}allîz* désigne une joie généralement hors de propos; on peut donc le traduire par "délirant". Toutefois, en 13,3, le terme est employé positivement (cf. ci-dessous, comparaison avec So. 3,11).

L'attestation d'Is. 32,13 figure dans un passage 32,9-14, qui pourrait actualiser un oracle isaïen, en fonction de la destruction de Jérusalem en 587 (cf. 32,14), telle est du moins l'opinion de Wildberger. Il est d'autre part fort curieux que les attestations de ce terme, dans le livre d'Isaïe apparaissent au début et à la fin du recueil d'oracles contre les nations, si l'on considère l'apocalypse d'Is. 24-27 comme un appendice à celui-ci. Cela correspond sans doute à un alignement rédactionnel.

Mais, il est également curieux de constater que le passage suivant de So. 2,15 : "C'est la cité *joyeuse* qui trônait avec assurance, celle qui disait en son cœur : "Moi sans égale !" Comment est-elle devenue un objet de stupeur, un repaire pour les bêtes ? Quiconque passe auprès d'elle siffle et agite la main", est à rapprocher d'Is. 47,8-10. Cf. 47,8 : "Maintenant écoute ceci, voluptueuse ! Toi qui es assise en sécurité et qui dis en ton cœur : "Moi sans égale, je ne resterai pas veuve, je ne connaîtrai pas la privation d'enfants" !"

Il apparaît donc qu'Is. 13 et Is. 47 témoignent d'une réinterprétation contre Babylone de l'oracle prononcé contre Assur en So. 2,13ss. Il faut encore noter en So. 3,11 : *^{c}allîz ga'^{a}wâték*. C'est Israël qui est ici concerné. La différence qui existe entre Is. 13,3 et So. 3,11 réside dans l'emploi du pronom "moi" au lieu de "ton". C'est ce qui rend négative l'expression de So. 3,11 et positive celle d'Is. 13,3.
ga'^{a}wah : Is. 9,8; 13,3.11; 16,6; 25,11+ (cf. aussi So. 3,11 : *^{c}allîzéy ga'^{a}wâték*).

On peut également noter *gâ'ôn* en 13,11.19; 14,11 pour Is. 13-14. Les guerriers du Seigneur peuvent se réjouir de la "gloire" de celui-ci. Par contre, en 13,11, le Seigneur s'en prend à l'"orgueil" des tyrans. Le même terme a un sens positif, quand il s'applique à Dieu, et un sens négatif quand il s'applique à des hommes. Déjà, le thème de l'orgueil occupe une place importante au chapitre 13, et il trouvera son illustration au chapitre 14.

Verset 4

qôl hâmôn① bèhârîm d^{e}mût ^{c}am-rab② qôl $š^{e}$'ôn③ maml^{e}kôt :
Pour rapprochement, on peut citer ici Is. 17,12-14 : "Malheur ! rumeur *(h^{a}môn)①* de peuples immenses *(^{c}ammîm rabbîm)②,* rumeur comme la rumeur des mers ! grondement *(û$š^{e}$'ôn)③* de peuples, qui grondent comme grondent les eaux puissantes !... Il les menace, et elles s'enfuient au loin, chassées comme la bale sur des montagnes par le vent, comme un tourbillon par l'ouragan (*sûpâh*). Quand vient le soir c'est l'effroi, au matin tout a disparu. Tel est le partage de ceux qui nous pillent, le sort de nos dévastateurs."

Il faut rappeler qu'en Is. 21, nous avons considéré *ym* comme étant le sujet du premier verbe, cette mer passait comme un ouragn (*sûpâh*), et en 21,4, nous avions "le crépuscule auquel j'aspirais devient ma terreur".

Ainsi, il apparaît qu'Is. 13 présente l'armée de Dieu sur le modèle de l'armée assyrienne de 17,12ss., et Is. 21 en tient compte, mais en y intégrant le retournement de 17,12-14.

šâ'ôn : 5,14; 13,4; 17,12.12.13; 24,8; 25,5; 66,6+. L'emploi du chapitre 13 dans un oracle contre Babylone peut s'expliquer par des reprises d'oracles concernant l'Assyrie (chapitre 5 et 17). Les emplois des chapitres 24 et 25 s'expliqueraient bien si Is. 13, contre Babylone, était un maillon conduisant à l'Apocalyptique.

d^{e}mût : Is. 13,4; 40,18; ce terme est caractéristique du livre d'Ezéchiel. On peut noter que l'on a déjà fait plusieurs rapprochements stylistiques avc Is. 40.

Ainsi, il se confirme qu'Is. 13 décrit l'armée du Seigneur sur le modèle de ce qu'étaient les armées assyriennes.

Il faut souligner que des actualisations ont pu avoir lieu en se référant à d'autres livres prophétiques (cf. Jr. 6,22ss.). On peut noter en Jr. 6,23 : *kayyâm yèhèmèh* et dans Is. 17,12 : *yammîm yèhèmâyûn*. Cela est important pour la suite du chapitre 13, comme on pourra le remarquer ci-dessous :

qèšèt	Jr. 6,23	Is. 13,18
'akzârî	Jr. 6,23	Is. 13,19 (seule attestation isaïenne)
w^{e}lo' y^{e}raḥémû	Jr. 6,23	Is. 13,18 : *lo' y^{e}raḥémû*
ḥîl kayyôlédâh	Jr. 6,24	Is. 13,18 : *kayyôlédâh y^{e}ḥîlûn*

En fait, comme nous l'avons déjà vu, le texte de Jr. 6,22ss. contre Sion, est retourné contre Babylone en Jr. 50,41ss. Mais, si en Is. 17,12ss., le retournement à lieu à l'intérieur même du texte, sans doute en référence aux événements de 701, les deux textes de Jérémie, eux, témoignent d'une opéra-

tion essentiellement littéraire. Peut-être est-ce un jeu auquel on se livrait en exil : relire Jr. 6,22ss. en remplaçant Sion par Babylone.

On voit donc, que selon une tradition isaïenne, liée aux événements de 701, Is. 13 joue à la fois sur un retournement d'oracles contre Jérusalem, après que celle-ci ait été presque réduite à néant, mais aussi sur une actualisation en fonction du rôle de Babylone. Cette actualisation peut emprunter aux traditions du livre de Jérémie.

gôyîm nè'ᵉsâpîm YHWH ṣᵉbâ'ôt mᵉpaqqèd ṣᵉbâ' milḥâmâh :
Yahvé Sabaot : Les origines de cette appellation sont probablement liées à la fonction guerrière de Yahvé au moment de la pénétration et de l'installation en Canaan (cf. Nb. 21,14 : *bspr mlḥmwt YHWH*). L'expression se trouve plus spécialement en lien avec la mention de l'arche d'alliance (1 Sam. 1,3.11; 2 Sam. 6,2.18; 7,8.26.27), l'arche étant elle-même un emblême guerrier (1 Sam. 4,4; 2 Sam. 11,11). Le Deutéronome utilise peu cette expression, car celle-ci se réfère alors non plus aux armées terrestres, mais aux armées des cieux. Cf. *ṣeba' --- haššamayîm* : Dt. 4,19; 17,3; 2 R. 17,16; 21,3.5; Jr. 8,2, peut-être sous l'influence des cultes astraux assyriens (cf. 1 R. 22,19). Ensuite, le terme *seba'* s'appliquera à tous les éléments du monde organisé. Cf. Is. 45,12 et Gn. 2,1[(1)]. Mais en Is. 13,4, il est fait clairement référence à la fonction guerrière de Yahvé : "C'est Yahvé Sabaot qui passe en revue l'armée pour le combat (*ṣᵉbâ' milḥâmâh*)."

pâqad : Ce verbe a pour sens général "visiter". Ici, il s'agit de passer l'armée en revue. En 13,11, il s'agira de visiter dans le but de châtier.

On trouve ainsi souvent en Is. 13 et Is. 14 des verbes ou des noms utilisés dans des sens différents, selon des cas particuliers précis.

Verset 5

bâ'îm mé'èrèṣ mèrᵉḥôq miqᵉṣéh haššâmâyîm :
Nous avons ici une reprise de 5,26. (Se reporter à ce qui a été dit à ce sujet au verset 2). Toutefois, la comparaison fait apparaître une amplification.

YHWH ûkᵉléy zaᶜᵉmô :
zaᶜam : 10,5.25; 13,5; 26,20; 30,27+. Là encore, nous pensons que l'emploi de 13,5 est dû à l'influence des chapitres 10 et 30. L'emploi de 26,20 s'expliquerait lui-même par le maillon de 13,5, qui se trouve dans un texte marquant le début de l'apocalyptique.

(1) Pour plus de précisions, voir H. Cazelles, Sabaot, dans DBS, fascicule 58, tome 10, 1984, col. 1123-1127.

l^{e}*ḥabbél kôl hâ'âreṣ :*
ḥâbal : 10,27; 13,5; 32,7; 54,16+. Au chapitre 10, l'Assyrie mettait à mal les royaumes qu'elle "amassait" comme un butin, mais son orgueil démesuré provoquait le retournement de la colère du Seigneur contre elle. Le verset 12, probablement un ajout, précisait même : "Mais quand le Seigneur achèvera toute son œuvre sur la montagne de Sion et à Jérusalem, il châtiera le fruit du cœur orgueilleux du roi d'Assur et la morgue de ses regards arrogants."

Nous avons noté que ce retournement a été actualisé par l'utilisation d'oracles contre Sion provenant du livre de Jérémie (Jr. 4,6ss.; Jr. 6,22ss.), pour les appliquer à Babylone, responsable de la dévastation de Jérusalem.

Toutefois, aussi bien au niveau du vocabulaire (voir l'annexe de l'introduction du chapitre 13) que des images, l'influence du chapitre 10 demeure encore visible. On peut noter des rapprochements importants, comme en témoigne le tableau ci-dessous :

Chapitre 13	Chapitre 10
V. 2 : *hânipû yâd*	V. 32 : *y*^{e}*nopép yâdô har bat-siyyôn*
V. 3 : Dieu commande (*ṣwh*) à son armée	V. 6 : Dieu commandait (*ṣwh*) à l'armée assyrienne contre Israël (le peuple de sa fureur. Cf. note 2 de ce chapitre).
V. 4 : Dieu amasse (*'sp*) les nations	V. 14 : L'Assyrie amassait (*'sp*) les nations
V. 5 : Ils arrivent d'un pays lointain, de l'extrémité du ciel, Yahvé et les instruments de son courroux (*kly*) pour ravager (*ḥbl*) toute la terre	V. 27ss. : Le destructeur (*ḥbl*) s'avance du côté de Rimmôn, il arrive à Ayyat, il passe à Migrôn, à Miknas, il laisse son bagage (*kly*). Ils passent la passe de Guèba, ils bivouaquent, Rama tremble...
V. 11 : Je châtierai (*pqd*) le monde pour sa méchanceté et les mauvais pour leur faute. Je ferai cesser l'orgueil des arrogants, j'abaisserai la arrogants, j'abaisserai la morgue des violents.	V. 12 : Or quand le Seigneur aura achevé toute son œuvre sur le Mont Sion et à Jérusalem, il sévira (*pqd*) contre le fruit du cœur arrogant du roi d'Assyrie et contre l'insolence de ses regards altiers.

Verset 6

Après les impératifs du verset 2, précédant la description de la venue (*b'*) des guerriers du Seigneur (V. 3-5), nous trouvons un nouvel impératif au début du verset 6, pour annoncer la venue (*b'*) du "jour du Seigneur". Ainsi, les thèmes de la guerre sainte (cf. racine *qdš* au V. 3) et du "jour du Seigneur" se trouvent ici réunis. En fait, si l'on se tenait à la description guerrière, on pourrait passer directement du verset 5 aux versets 14 et suivants, où l'arrivée du Seigneur provoque fuite et dévastation. La mention du "jour du Seigneur" va permettre d'introduire de nouvelles dimensions de façon plus vraisemblable.

Si dans un premier temps, le "jour du Seigneur" présenté comme dévastation provoquant (*^{c}al-kén* V. 7) la frayeur, peut être rapprochée de la thématique militaire, la nouvelle mention de la venue du "jour du Seigneur" au verset 8 introduit, dans un deuxième temps, une dimension plus cosmique avec également un aspect plus moral. Ainsi, les amplifications déjà notées par rapport à des traditions antérieures, vont pouvoir s'épanouir pleinement avec l'introduction de la notion du "jour du Seigneur". Quant à l'aspect moral, avec la condamnation de l'orgueil, il se retrouvera au chapitre 14.

Verset 6

héylîlû : Le verbe *yll* est toujours employé au hiphil. Il signifie crier. Cf. Is. 52,5 : "car mon peuple a été enlevé pour rien, ses maîtres *poussent des cris de triomphe.*" Toutefois, ce verbe est généralement utilisé pour parler des cris de ceux qui sont concernés par un désastre collectif. On a ainsi en Ez. 21,17, en parallèle avec *z^{c}q* : "Crie (*z^{c}q*), hurle (*héylél*) fils d'homme, car elle (l'épée) est destinée à mon peuple." On a le prallèle avec *bkh* (pleurer) en Jl. 1,5 et avec *spd* (se lamenter pour un deuil) en Jr. 4,8 ou *ybš* en Jl. 1,11.

Le verbe *yll* apparaît souvent dans les passages concernant le "jour du Seigneur". Cf. Ez. 30,2; So. 1,11; Jl. 1,5.11.13; ou bien dans les oracles contre les nations. Cf. Jr. 47,2; 48,20.31.39; 49,3; 51,8 (cf. aussi 25,34).

Aussi n'est-il pas étonnant de trouver *yll* en Is. 13,6; 14,31; 15,2.3; 16,7; 23,1.6.14; / 52,5; 65,14+

Les emplois des chapitres 15 et 16 (oracles contre Moab) peuvent être anciens; on comparera par exemple Is. 16,7 et Jr. 48,31, qui supposent une source commune. Dans ces mêmes chapitres 15-16, on trouve des termes parallèles à *yll* en 16,9 (*bkh*, cf. parallèle à Jr. 48,32) et en 15,4.5 (*z^{c}q*, cf. parallèle à Jr. 48,34).

En dehors de ces chapitres 15-16, on ne rencontre des termes parallèles qu'en 14,31 (*z*^{c}*q*), en accompagnement de *yll*, et en 19,20 (*ṣ*^{c}*q* = *z*^{c}*q*) dans un ajout, qui ne relève plus du genre "oracles contre les nations". On peut vraisemblablement admettre que 14,31 est ancien, et nous avons vu, que dans les oracles contre Moab, ces termes peuvent également remonter à une source ancienne.

Ces remarques étant faites, il reste à expliquer les emplois de *yll* en 13,6; 23,1.6.14. On peut alors remarquer qu'avant l'ajout de 23,15ss., 23,14 devait conclure le recueil. Ainsi, on peut penser qu'avec l'emploi de *yll* en 13,6, et sa reprise en 23,1.6.14, l'ensemble du recueil se trouve concerné par la dimension du "jour du Seigneur". (Le chapitre 23 est fort complexe, mais il a certainement subi des retouches tardives).

Les remarques de R. Lack sur la structuration du recueil à partir du "jour du Seigneur", repris du chapitre 2, abondent dans ce même sens(1).

Ce verbe *yll* est par ailleurs tout à fait à sa place par rapport à l'annonce de la venue du "jour du Seigneur", comme en témoigne son emploi en Ez. 30,2. Il y introduit un passage sur ce "Jour", dans des termes très proches du chapitre 13 :

Is. 13,6 : *kî qârôb yôm YHWH*

Ez. 30,3 : *kî-qârôb yôm w*^{e}*qârôb yôm la YHWH*

On retrouve également *héylîlû* en Jr. 4,8 dans un oracle contre Sion, probablement réutilisé en Is. 13 pour être appliqué à Babylone, selon les procédés déjà rencontrés.

Les parallèles suivants en témoignent :

Jr. 4,8 : *ḥ*^{a}*rôn 'ap YHWH*

Is. 13,9 : *ḥ*^{a}*rôn 'ap* et Is. 13,13 : *ḥ*^{a}*rôn 'appô*

Jr. 4,7 : *lâśûm 'arṣék l*^{e}*šammâh*

Is. 13,9 : *lâśûm hâ'ârèṣ l*^{e}*šammâh*

kî qârôb yôm YHWH k^{e}*šod miššadday yâbô' :*

Nous avons un parallèle strictement identique en Jl. 1,5. Au-delà de ce point particulier, il existe du reste un parallélisme très poussé entre le "jour du Seigneur" d'Is. 13 et celui de Joël. Habituellement, on considère que c'est Joël qui a utilisé Is. 13(2). Mais, la parenté des textes est telle que les préoc-

(1) Cf. Citations dans l'étude du verset 2.

(2) La présentation du "jour du Seigneur" dans le livre de Joël est tellement élaborée, qu'il est difficile en Jl. 2 de savoir si c'est une invasion de sauterelles, qui est décrite sous forme d'images guerrières, ou bien l'inverse. — Voir M. Weiss, Origin of the "Day of the Lord" reconsidered, H.U.C.A. 37, 1966, p. 58 . "It has been suggested that both Joel and Is. 13 drew independently of each other, from a common source, but in the light of the ge-

cupations des auteurs ne devaient pas être très éloignées les unes des autres(1).

Si Joël dépend d'Is. 13, nous avons affaire à une tradition plus vaste. L'expression *qârôb yôm YHWH* se trouve déjà en So. 1,7; et on la retrouve d'autre part en Jl. 1,15; 2,1; 4,14; Ab. 15, c'est-à-dire dans des textes postérieurs à Sophonie, et qui pourraient en être dépendants, ne serait-ce que par l'intermédiaire d'Isaïe.

D'autre part, en Sophonie, on retrouve en *qdš* (hiphil) fort mystérieux (So. 1,7), mais on peut remarquer qu'il est question de sanctification comme en Is. 13,3. De plus, le "jour du Seigneur" de Sophonie est guerrier comme en Is. 13. Enfin, nous avons déjà remarqué l'influence de l'oracle contre Assur de So. 2,13ss. sur les oracles contre Babylone.

Par ailleurs, nous avons déjà noté le rôle important joué par le "jour du Seigneur" d'Is. 2 dans la structuration de l'ensemble du recueil d'oracles contre les nations d'Is. 13-23. Selon la logique rencontrée dans les cinq premiers versets, il n'est pas étonnant que le rédacteur d'Is. 13 ait appliqué à Babylone la rigueur d'un "jour du Seigneur" destiné à Israël en Is. 2. Ce texte d'Is. 2 apparaît, d'autre part, comme particulièrement complexe, et l'on peut penser qu'il a subi l'influence de Sophonie (cf. Is. 2,15 et So. 1,16). De même, Is. 13,17 a pu être inspiré par So. 1,18. Mais, au-delà de l'opposition entre un "jour du Seigneur" dirigé contre Jérusalem en Sophonie, et celui dirigé contre Babylone en Is. 13, on peut se demander s'il n'existe pas, dans les deux textes, une extension des effets du "jour du Seigneur" à toute la terre.

En Is. 13,5, on a un *kôl hâ'ârèṣ*, qui peut signifier "tout le pays (de Babylone)", mais aussi "toute la terre", et c'est dans ce dernier sens qu'il faut rapprocher le *hâ'ârèṣ* du verset 9, avec les mentions des astres au verset 10. D'autre part, en So. 1,18, on a un *kôl-hâ'ârèṣ* qui peut être interprété comme un élargissement du "jour du Seigneur" à toute la terre(2).

En ce qui concerne le recueil d'oracles contre les nations du livre d'Ezéchiel, on a déjà relevé la mention du "jour du Seigneur", d'Ez. 30,3 : *kî-qârôb yôm w^{e}qârôb yôm la YHWH*. Mais, les liens avec Is. 13-14 ne

neral character of the book of Joel, it would be more logical to assume the motifs and phrases common to both prophets are indicative of a literary dependence of Joel on Is. 13."

(1) J. Vermeylen, Du Prophète Isaïe à l'Apocalyptique, Isaïe I-XXXV, tome 1, 1971, pp. 291-292 : "Même si le texte de Joël dépend de notre passage, il n'y a pas de relecture caractérisée; nous restons dans une perspective eschatologique très proche, ce qui pourrait dénoter aussi une relative parenté d'origine." — Dans I.B., tome 2, p. 461, sont cités en faveur d'un consensu autour de 400 comme date pour le livre de Joël : Pautrel, Weiser, Trinquet, Delcor, Gelin, Sellin-Fohrer, Rinaldi, Welchbillig, Wolff et Stephenson. — Il n'est plus fait mention du roi ni des Samaritains, et le culte décrit rappelle l'époque post-exilique.

(2) Pour les problèmes concernant la rédaction du livre de Sophonie, on pourra consulter B. Renaud, Je suis un Dieu jaloux, Lectio Divina 36, 1963, pp. 108ss.

s'arrêtent pas là. Au-delà du rapprochement reconnu entre Is. 14 et Ez. 32,17ss., on peut noter :
gibbôr : Ez. 32,12; Is. 13,3
hâmôn : Ez. 32,12; Is. 13,4
ᶜârîṣ : Ez. 32,12; Is. 13,11
šâdad : Ez. 32,12; cf.*šod* Is. 13,6 et *šadday* Is. 13,6.
gâ'ôn : Ez. 32,12; Is. 13,11.19 et 14,11
šâmad : Ez. 32,12; Is. 13,9

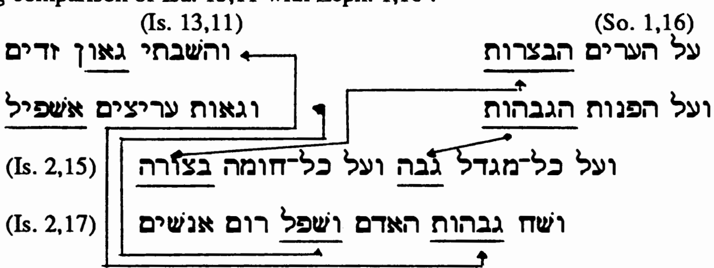
Toutefois, en Ez. 32,12, c'est Babylone qui agit au nom du Seigneur contre l'Egypte, qui va descendre dans la fosse (cf. Ez. 32,17ss. à comparer à Is. 14), alors qu'en Is. 13-14, Babylone à son tour, descend dans la fosse. Si pendant l'exil, Babylone a pu être présentée comme l'instrument de la colère de Dieu, après l'exil elle pourra être présentée comme ayant subi elle-même le châtiment.

Ainsi, nous avons vu que le "jour du Seigneur" d'Is. 13,6 est valable, par certains de ses aspects, pour l'ensemble du recueil d'Is. 13-23. Il a probablement subi une influence de Sophonie ("jour du Seigneur" contre Jérusalem), ne serait-ce que par l'intermédiaire d'Is. 2[1].

Un autre texte concernant le "jour du Seigneur", chronologiquement le premier, où il est fait mention de ce "jour", pourrait être invoqué, celui d'Amos en 5,18-20. Mais, il semble qu'il corresponde mieux à la seconde mention du "jour du Seigneur", celle qui figure en Is. 13,9[2].

Nous nous sommes intéressés, jusqu'à présent, aux textes bibliques sur le "jour du Seigneur" en fonction des rapprochements littéraires que l'on pou-

(1) M. Weiss, Origin of the "Day of the Lord" reconsidered, H.U.C.A. 37, 1966, pp. 50-51, note 25 : "Who have no regard for silver and do not delight in gold" (Isa. 13,17) recalls Zeph. 1,18 : "Neither their silver nor their gold shall be able to deliver them" rather than Isa. 2,20 : "On that day, men will cast forth their idols of silver and their idols of gold". As for יחשבו in the sentence cited above (Isa. 13,17) it does not at all reflect במה נחשב הוא in Isa. 2,22 as Kaufmann believes. It might still be possible to assure, however, that the author of Isa. 13 has Isa. 2 in mind. This seems to be borne out by the following comparison of Isa. 13,11 with Zeph. 1,16 :



(2) M. Weiss, *op. cit.,* p. 52 . "This can be borne out to a considerable degree of plausibility on comparing the two verbal predicates in vs. 10b... It thus appears that the author of Isa. 13 who found the darkness motif in Zephaniah, expressed it in terms familiar to him from Amos".

vait établir avec le texte que nous sommes en train d'étudier. Nous allons, maintenant, essayer de remettre les versets du "jour du Seigneur" d'Is. 13 dans le cadre des études générales sur le "jour du Seigneur".

Le *"Jour du Seigneur"*

La première difficulté consiste à sélectionner les différentes mentions d'un tel "jour" dans le corpus biblique.

On peut ici retenir, dans le travail que M. Weiss a consacré aux origines du "jour du Seigneur", son tableau B, en notant cependant qu'il peut y avoir de petites différences de textes pris en compte selon les exégètes.

M. Weiss retient donc, concernant le "jour du Seigneur"[1] :

יום ה	en Is. 13,6.9; Ez. 13,5; Jl. (Ch. 1-4); Ab. 15; Am. 5,18.18.20; So. 1,7.14.14; Ml. 3,24
יום זבח ה	en So. 1,8
יום עברת ה	en Ez. 7,19; So. 1,18
יום אף ה	en So. 2,2.3; Lm. 2,22
יום לה	en Is. 2,12; Ez. 30,3

Enfin, M. Weiss tient également compte d'Is. 22,5; 34,8; 61,2 et Jr. 46,10.

En ce qui concerne les influences littéraires, il retient pour Is. 13 une triple influence :

Is. 13 → Amos / Sophonie[2] / Is. 2

Mais, au-delà des influences littéraires, M. Weiss étudie avant tout la signification du "jour du Seigneur" et cherche, avec d'autres auteurs avant lui, une éventuelle origine prophétique.

(1) M. Weiss, *op. cit.,* tableau pp. 61ss.

(2) Pour M. Weiss, Ez. 7 et Ez. 30 ont subi les mêmes influences :

Ez. 7 → Amos / Sophonie

Ez. 30 → Sophonie / Is. 2

Le rappprochement entre le "jour du Seigneur" et les "oracles contre les nations" en Ez. 30 a pu inspirer Is. 13. Le rôle joué par Babylone dans le recueil d'oracles contre les nations d'Ezéchiel pourrait être pensé ultérieurement de façon différente.

Parmi ces auteurs, on peut citer, en suivant l'ordre chronologique, les hypothèses de Gressmann sur une origine mythique(1), puis celle de Mowinckel sur une origine cultuelle(2), puis celle de Von Rad, qui met en rapport le

(1) Origine mythique : Elle est tirée des développements de la mythologie babylonienne concernant une catastrophe cosmique. L'histoire du monde peut être divisée en un certain nombre de périodes successives, chacune se terminant par une catastrophe et la création d'un monde nouveau. Cette conception serait entrée en Canaan avant l'époque prophétique. Dans l'eschatologie populaire, le "jour du Seigneur" devint le jour où Dieu jugera et détruira les ennemis d'Israël, qui ont pris la place des puissances mythologiques malfaisantes.

Amos serait parti de cette conception, d'où le vocabulaire cosmologique, qui figure en Am. 5,18-10 (jour, lumière, ténèbres...). Liée à la découverte et à la majoration du contexte proche-oriental, cette hypothèse, celle de Gressmann, est aujourd'hui abandonnée. — Gressmann, Der Ursprung der Israelitisch-Jüdischen Eschatologie, Göttingen 1905.

(2) Origine cultuelle : Pour Mowinckel, de même qu'il y avait les jours des Baals, le "jour du Seigneur" devait être originellement un jour de fête en l'honneur de Dieu.

(R. Largement-H. Lemaître, Le jour de Yahweh dans le contexte oriental, Sacra Pagina 1, 1959. p. 261 . *ûmu ili;* p. 263 : jour d'Enlil. p. 266 : "Quoiqu'il en soit, et malgré les difficultés qui aparaissent dans l'étude du jour du dieu en Mésopotamie, cette expression y revêt un caractère exclusivement liturgique; elle désigne l'ensemble de la fête du Nouvel An, ou plus précisément le jour de la fixation des destinées, le jour du jugement de l'année qui commence. Il semble difficile de négliger une telle analogie pour l'interprétation du Jour de Yahweh. Cette expression, il est vrai, a pu s'enrichir dans la Bible d'aspects nouveaux et propres, mais il demeure aussi que l'existence d'une telle fête liturgique en Israël, permet de grouper autour d'elle et d'expliquer un nombre imposant de textes bibliques : au jour de Yahweh il faudrait rattacher la littérature cosmogonique et plus tard la littérature apocalyptique, si parentes d'expression. Sous cet aspect, le silence des textes bibliques concernant le jour liturgique de Yahweh devient plus apparent que réel.")

Ce "jour" devait être le premier des grandes fêtes d'automne, le jour du nouvel an, le jour anniversaire de la montée sur le trône de Dieu.

La réalité cultuelle fut ensuite projetée dans un futur indéfini. En lien avec ses origines, le "jour du Seignuer" est demeuré le jour de la manifestation du Seigneur et de son épiphanie, le jour de sa fête, et plus particulièrement celui de l'anniversaire de sa montée sur le trône. Lorsqu'ils étaient opressés, les Israélites attendaient et espéraient ce jour glorieux, ce jour où le Seigneur se souviendrait de son Alliance et apporterait le salut à son peuple, et à ses ennemis la condamnation.

Cette hypothèse est intéressante. Toutefois, elle suppose une fête du nouvel an, où Dieu aurait été réintronisé. Or, si on ne peut pas exclure une telle hypothèse, rien n'est également prouvé, sinon prouvable. En fait, (cf. S.D.B., tome VI, col. 555ss.) la Mishna achevée à la fin du 2ème siècle de notre ère, connaît une fête du nouvel an développée et structurée. Par certains traits, cette fête rappelle celle du nouvel an babylonien : royauté de Dieu... On peut se demander si une telle fête aurait pu apparaître dans le Judaïsme sans qu'il y ait eu des précédents à l'époque biblique. Mais par ailleurs, il est très difficile de parvenir à des conclusions certaines dans la Bible elle-même. On a parfois supposé qu'une telle fête du nouvel an avait pu être censurée par la Bible, et qu'elle aurait pu être véhiculée par des traditions parallèles. On a également considéré qu'une telle fête serait un bon contexte pour les psaumes célébrant la royauté de YHWH (cf. P. 96, 97 et 99), mais l'expression *YHWH malâk* (cf. 97,2 et 99,1) semble correspondre davantage à une reconnaissance de la royauté de Dieu qu'à une réintronisation. D'ailleurs, pour une intronisation, on trouve plutôt : *mâlak*

"jour du Seigneur" avec la guerre sacrale(1). Cette dernière hypothèse est particulièrement importante pour l'histoire de l'interprétation d'Is. 13, puisque Von Rad a justement construit sa théorie à partir d'Is. 13.

Après lui, des auteurs reprendront l'étude du "jour du Seigneur" en partant d'une démarche chronologique. Ils commenceront donc par étudier l'attestation la plus ancienne du "jour du Seigneur", celle d'Am. 5,18-20. Ce texte étant très restreint, il est difficile d'arriver à des conclusions précises. Aussi, Von Rad en a tiré argument pour justifier à nouveau sa démarche(2).

'abšalôm (2 S. 15,10) ou *'ᵃdonîyâhû yimlok* (1 R. 1,24). Pour défendre l'hypothèse possible d'une fête du nouvel an, on peut avoir encore recours au Psaume 81. On a ainsi notamment parfois traduit au verset 4, *ḥodèš* par "nouveau mois", mais cela suppose la superposition de deux champs sémantiques : 1) "le jour de la *nouvelle* lune" (plutôt ancien), 2) "le mois" (plutôt récent) pour donner le "*nouveau mois*", et signifier le jour de l'an, le premier jour du premier mois. Cela paraît tout à fait improbable.

(A. Lemaire, Le Sabbat à l'époque royale israélite, R.B. 80, 1973, pp. 161-185. p. 171 : "Plusieurs exégètes ont proposé de traduire ici *ḥodeš* par "nouveau mois" en pensant au premier jour du premier mois, c'est-à-dire à la fête du jour de l'an; mais en dehors de tout problème d'interprétation historique, au simple plan philologique, *ḥodeš* en hébreu, signifie soit le "jour de la nouvelle lune", soit, surtout dans les écrits plus tardifs, "le mois", mais une superposition des deux champs sémantiques avec la signification "nouveau mois" paraît improbable et serait unique.")

En rapport direct avec la question du "jour du Seigneur", on notera encore, que le *YHWH mâlak* (ou *mâlak YWHW* inversion ici secondaire) principal thème de la fête supposée du Nouvel An, est absent des textes sur le "jour du Seigneur". — S. Mowinckel, Psalmenstudien II, Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie 1922. "Jahves dag", Norsk T.T. 59 (1958) pp. 209-229.

(1) Origine dans la tradition de la guerre sacrale : Pour Von Rad, il faut rechercher l'origine du "jour du Seigneur" dans les anciennes institutions de la guerre sacrale. Pour lui, le point de départ réside dans la certitude, que la prédication prophétique actualise des traditions israélites.

Après avoir choisi un certain nombre de textes, qu'il estime concerner le "jour du Seigneur", Von Rad montre, notamment à partir d'Is. 13; Is. 34; Ez. 7; Ez. 30; Jl. 2, que ces textes sont tous dominés par le thème de la bataille, rappelant les guerres sacrales de la vieille tradition israélite. La trompette sonne (Ez. 7,14; Jl. 2,1), les guerriers sont sanctifiés (Is. 13,1-3; Jl. 4,9; So. 1,7...). Il faut remarquer que les ténèbres (Am. 5,18-20; Jl. 2,2; So. 1,15), les nuages (Ez. 30,3; Jl. 2,2; So. 1,15) et l'obscurcissement des lumières célestes (Is. 13,10; Jl. 2,10; 3,4; 4,15; So. 1,15) faisaient déjà partie de la guerre sacrale (Ex. 14,20; Jos. 24,7; Jg. 4,5). Il en est de même pour l'ébranlement du ciel d'une part (Is. 13,13; Jl. 2,10; 4,16) et celui de la terre d'autre part (Jg. 5,4; Is. 14,15). — Dans ces conditions, le "jour du Seigneur" est vu comme une actualisation des interventions de Dieu, à un moment ou à un autre, pour la protection de son peuple, en lien avec la tradition de la guerre sacrale. — G. Von Rad, The origin of the concept of the day of Yahweh, J.S.S. 4, 1959, pp. 97-108. (Publication antérieure en 1936).

(2) G. Von Rad, The origin of the concept of the Day of Yahweh, J.S.S. 4, 1959. — Estimant qu'Am. 5,18 est insuffisant, il propose de recourir à Is. 13; 34; Ez. 7 et Jl. 2. Il s'intéresse plus particulièrement à Is. 13, qu'il prend comme une unité. On peut répondre à Von Rad qu'Is. 13; 34 et Jl. 2 sont en dépendance littéraire et que les différents thèmes lit-

Toutefois, on peut se demander si cela est justifié de considérer à priori tous les thèmes d'Is. 13 comme relevant du "jour du Seigneur", ce que fait Von Rad.On peut avoir des doutes, si l'on considère qu'Is. 13 est un texte tardif et particulièrement élaboré au niveau littéraire. Dans l'hypothèse de Von Rad, il manque la prise en compte de l'évolution historique des conceptions sur le "jour du Seigneur". Cela nous paraît d'autant plus grave que l'auteur s'appuie sur Is. 13, texte particulièrement travaillé au point de vue littéraire.

Aussi retiendra-t-on qu'il est nécessaire de donner une dimension d'évolution historique aux études sur le "jour du Seigneur", même si la première mention, celle d'Am. 5,18-20, ne permet pas de cerner avec exactitude ce que représente ce "Jour".

Avant d'aborder la question de l'évolution historique, on notera encore, concernant les origines du "jour du Seigneur", l'hypothèse de Fensham, qui met en rapport le "jour du Seigneur" avec l'Alliance[1]. Quoique peu valable semble-t-il, cette hypothèse a au moin le mérite de souligner que le "jour du Seigneur" peut être aussi bien contre Israël que contre les autres nations. Ce point apparaîtra important, quand on remettra les conceptions du "jour du Seigneur" dans le cadre de l'évolution de l'histoire d'Israël.

Enfin, toujours en ce qui concerne les origines du "jour du Seigneur", Weiss et Van Leeuwen[2] y voient une tradition théophanique. C'est cette dernière hypothèse qui nous praît la plus valable. Van Leeuwen propose de voir dans le "jour du Seigneur" le fait que le Seigneur se manifest un jour

téraires d'Is. 13 peuvent avoir été réunis par le rédacteur, sans être liés constitutionnellement.

(1) Origine liée à l'Alliance : Certains auteurs, notamment Fensham, mettent en lien le "jour du Seigneur" et l'Alliance. Dans cette perspective, Fensham fait remarquer que le "jour du Seigneur" peut être aussi contre Israël, et que ce jour n'est pas seulement un jour de bataille, mais également un jour de jugement et de punition. Or, dans l'Alliance, entre deux partenaires inégaux, le partenaire mineur pouvait être soumis à l'expédition punitive, s'il transgressait les exigences de l'Alliance. Pour ce qui est du "jour du Seigneur" se levant contre Israël, Helewa avait déjà fait le rapprochement avec Dt. 28 (malédictions) : "Les bienfaits que l'Alliance est destinée à apporter à Israël fidèle se changent en malheurs opposés au cas où Israël cessera de respecter l'engagement pris." Le seul mérite de cette explication est de souligner que le "jour du Seigneur" peut aussi bien être contre Israël, que contre ses ennemis. — F.C. Fensham, A possible origin of the concept of the Day of the Lord, Biblical essays of Die Outestamentiese Werkgemeenskap in Suid Afrika, 1966, Potchefstroom, 1967, pp. 90-97.

(2) Origine théophanique : Dans son livre, Weiss fait remarquer que les éléments de la guerre sacrale, relevés dans les textes sur le "jour du Seigneur", sont présents dans de nombreux autres textes prophétiques. Et il semble plutôt rattacher le "jour du Seigneur" à une tradition théophanique, dont il retrouve de nombreux éléments dans les textes se rapportant à ce jour. A cela, on peut ajouter que l'on relève en Am. 5,17 . "quand je passerai au milieu de toi, dit le Seigneur..." juste avant le premier oracle sur le "jour du Seigneur" d'Am. 5,18-20. — M. Weiss, Origin of the "Day of the Lord" reconsidered, H.U.C.A. 37, 1966, pp. 29-60. — C.Van Leeuwen, The prophecy of the *yôm Yhwh* in Amos 5,18-20; in O.T.S. 19, 1974, p. 113-134.

donné[1], assimilant la construction à celle du "jour de Madian". Ce jour peut désigner un événement passé, comme celui de la chute de Jérusalem.

Mais, pour mieux comprendre Is. 13, il semble plus intéressant de le replacer dans le cadre de l'évolution historique des différentes conceptions du "jour du Seigneur". On peut alors remarquer que les traditions sur ce "jour" figurent généralement dans les mêmes livres prophétiques que les recueils d'oracles contre les nations. Cela est déjà vrai pour l'attestation la plus ancienne, celle d'Am. 5,18-20 (cf. Amos, chapitres 1 et 2). Dans les deux cas, Amos retourne contre Israël ce qui semblait être réservé, dans l'esprit des auditeurs, aux adversaires d'Israël.

Les prophètes d'avant l'exil ont œuvré dans le même sens, en appliquant volontairement à Israël les rigueurs du "jour du Seigneur". C'est le cas de Sophonie 1 et Isaïe 2.

Mais, après la chute de Jérusalem, il semble que ce désastre ait été interprété ultérieurement comme le "jour". Jérusalem ayant déjà connu la rigueur de Dieu, les prophètes ont pu, de nouveau, appliquer le "jour du Seigneur", aux adversaires d'Israël. Bien plus, dans certains cas, ils ont pu penser le "jour du Seigneur" appliqué aux adversaires d'Israël, en fonction de celui qu'avait connu Jérusalem. Cf. Abdias 15 : "Car il est proche, le jour de Yahvé, contre tous les peuples ! Comme tu (Edom, qui avait profité du désastre) as fait, il te sera fait : tes actes te retomberont sur la tête."
Ps. 137,7 : "Souvients-toi, Yahvé, contre les fils d'Edom, du jour de Jérusalem, quand ils disaient : "A bas ! Rasez jusqu'aux assises !"

Ce "jour du Seigneur" a donc pu être appliqué à Babylone ou Edom, avant de prendre une tournure plus cosmique, ouvrant sur l'apocalyptique[2].

En Is. 13, nous avons vu que des oracles contre Israël avaient été retournés contre Babylone, à l'image de ce qui se rencontre par ailleurs (cf. Jérémie). Il n'est donc pas étonnant que des passages concernant un "jour du Seigneur" dirigé contre Israël aient été repris pour être appliqués à Babylone (Is. 2; So. 1).

Toutefois, dans notre texte, on peut remarquer que l'insistance n'est déjà plus réservée à Babylone elle-même. Au-delà de celle-ci, c'est la terre entière qu'Is. 13 semble viser.

Si à la fin de l'exil, des oracles contre Israël, comportant éventuellement la mention du "jour du Seigneur", ont pu être retournés assez facilement contre Babylone, peut-être par simple substitution de nom, le caractère élaboré d'Is. 13 et son ouverture sur l'apocalyptique ne permettent pas d'exclure une date post-exilique.

En tout cas, le "jour du Seigneur" paraît bien n'être qu'un motif d'Is. 13. Du reste, si ce sont souvent les mêmes recueils prophétiques dans lesquels on trouve des oracles contre les nations et la mention du "jour du Sei-

(1) Van Leeuwen, *op. cit.*, p. 123.

(2) Cette évolution historique de l'utilisation du thème du "jour du Seigneur" est relevée par C. Leeuwen dans The prophecy of the *yôm Yhwh* in Am. 5,18-20; in O.T.S. 19, 1974, p. 133 et par l'article du T.W.A.T. à l'article יום pp. 585-586.

gneur", il apparaît toutefois que ces deux réalités sont distinctes. Il semble donc bien que c'est le rédacteur d'Is. 13 qui a lié le genre "oracles contre les nations" et le thème du "jour du Seigneur".

On remarquera cependant, qu'il a pu emprunter à Ezéchiel, où l'on trouve le "jour du Seigneur" (Ez. 30) déjà imbriqué dans un recueil d'oracles contre les nations. Dans ce recueil d'Ezéchiel, Babylone est le bras de Dieu; en Is. 13, elle subira le même châtiment que les autres nations (cf. Ez. 32).

Mais, au-delà du rôle joué par Babylone, Is. 13 ouvre déjà sur l'apocalyptique.

On se rend compte qu'il est possible d'arriver à des résultats concluants, à condition de ne pas voir le "jour du Seigneur", chaque fois que l'on rencontre l'expression "en ce jour-là"(1) ou bien chaque fois qu'il est possible d'établir un parallèle avec des éléments du chapitre 13(2). Chaque mention d'un "jour" marquant ne relève pas automatiquement du thème littéraire du "jour du Seigneur". De même, des parallèles possibles avec le chapitre 13 peuvent relever d'autres thématiques. Quant à l'expression "en ce jour-là", elle peut se révéler comme une simple suture rédactionnelle. Sur le "jour du Seigneur", on pourra encore consulter L. Cerny, The Day of Yahweh and some relevant problems(3).

(1) Si la mention "jour du Seigneur" est peu fréquente dans le livre d'Isaïe, on en a parfois rapproché l'expression "en ce jour-là" qui y est par contre très présente.

A. Lefèvre, dans son article, l'expression "En ce jour-là" dans le livre d'Isaïe (Mélanges André Robert, pp. 174ss.) écrit à la p. 179 : "Sauf erreur, tous les emplois de *bayyôm hahû* dans le livre d'Isaïe ont été passés en revue. Sa portée logique et stylistique, bien décelée par Munch, nous a paru se vérifier dans la plupart des cas : elle sert normalement à amener le résultat, la conclusion, le trait final, où se révèle le sens de l'événement. Pour sa valeur temporelle, nous sommes également d'accord avec Munch pour affirmer qu'elle dépend du contexte : la formule n'a donc pas, par elle-même, de valeur eschatologique. Elle n'en est pas moins une aptitude à prendre ce sens. Jamais, dans Isaïe, ce "jour-là" ne renvoie à un jour banal, à une date, mais toujours à une manifestation de la puissance de Yahweh. Isaïe n'emploie pas lui-même l'expression "le jour de Yahweh" (uniquement 13,6.9 cf. 13,13; 14,3), mais il proclame que Yahweh a un jour à lui (2,12; 22,5), qui est justement ce "jour-là" (2,11.17; 22,8.12). Ce jour ébranle les fondements de la terre et du ciel, il est le jour du combat entre les ténèbres et la lumière, mais il est pour Isaïe un jour de l'histoire." — A. Lefèvre s'appuie sur les travaux de P.A. Munch, The expression *bajjôm hâhu'*, is it an eschatological terminus technicus ?, 1936. La réponse négative de Munch est estimée trop absolue par S. Mowinckel.

(2) En tenant compte des parallèles que nous avons signalés entre Is. 13 d'une part et d'autre part Jr. 4 et Jr. 6, certains auteurs veulent voir le "jour du Seigneur" en Jr. 4 et 6.

(3) L. Cerny, The Day of Yahweh and some relevant problems, 1948. Il étudie les positions de Charles, pp. 27ss.; Smith, pp. 29ss.; Gunkel et Gressmann, pp. 32ss.; Mowinckel et Morgensten, pp. 41ss.; The "Mythe and ritual" school, pp. 49ss. Il note les difficultés que présente la position de Gressmann, car elle est trop statique et ne permet pas d'expliquer les changements de conceptions du "jour du Seigneur". Dans sa conclusion, il exprime l'idée qu'originellement, le "jour du Seigneur" devait correspondre à une intervention de Celui-ci en faveur de sa nation (p. 103), mais que par la suite, la destruction de Jéru-

k^e šod miššadday yâbo' :
šod : 13,6; 16,4; 22,4; 51,19; 59,7; 60,18 +. Ce terme, que l'on trouve en Jr. 6,7 en parallèle avec *ḥâmâs* (violence), est souvent utilisé pour parler de la *dévastation* d'une nation, d'un peuple. Cf. Os. 7,13 : "Ruine (*šôd*) sur eux (Israël), parce qu'ils m'ont été infidèles." En Is. 16,4, il s'agit de la dévastation de Moab, et en Is. 22,4, de celle de Jérusalem.

šadday : 13,6+ et très fréquent chez Job. Cf. *šâdad* : 15,1.1; 16,4; 21,2; 23,1.14; 33,1.1.1.1 +. Comme *yâlal* (13,6; 14,31; 15,2.3; 16,7; 23,1.6.14; 52,5; 65,14+), ces termes apparaissent comme caractéristiques du recueil d'oracles contre les nations, et on les retrouve ensuite dans les derniers chapitre du livre d'Isaïe. (Nous avons déjà vu qu'Is. 33 est une anthologie tardive).

Etant donné les liens existant entre Is. 13,7-8 et le début du chapitre 21, on doit raprocher *šod* et *šadday* du *haššôdéd šôdéd* de 21,2, surtout si l'on admet que le dévastateur de 21,2 est Dieu lui-même. Certes, en 21,2, il apparaîtra comme agissant par l'intermédiaire de l'Elam et des Mèdes, mais on trouvera la mention du rôle de ces mêmes Mèdes en 13,17; et ce sont les deux seules attestations des Mèdes qui figurent dans le livre d'Isaïe. Quant au fait que ces termes puissent paraître comme caractéristiques d'Is. 13-23, on peut se demander si cela n'est pas dû à des retouches apportées à l'époque de la confection du recueil, avec l'introduction d'Is. 13,1-14,23.

Plus précisément, la dimension du "jour du Seigneur" a pu rejaillir sur l'ensemble du recueil (cf. remarques de R. Lack).

Enfin, en ce qui concerne le terme *šadday*, s'il est ancien, il a pu être réutilisé comme archaïsme. Et si en Is. 13,6, *šadday* est rapproché de *šod*, il faut voir là, bien entendu, un jeu de mots[1] (racine *šdd*).

salem est apparue comme le "jour de Yahweh" (p. 105), enfin, dans la période post-exilique, le "jour du Seigneur" est de nouveau dirigé contre les nations étrangères (p. 106).

(1) H. Wildberger, Jesaja, p. 515. Il indique en outre une bibliographie sur שׁדי.

Versets 7 et 8

Dans ces versets, l'auteur aborde les conséquences du "jour du Seigneur". Celles-ci vont présenter bien des aspects semblables à ceux dus à l'intervention de l'Elam et des Mèdes au chapitre 21.

Verset 7

ᶜal-kén kôl-yâdayim tirpèynâh :
ᶜal-kèn : En 21,3, l'énumération des effets produits par ce que voyait le visionnaire était introduite de la même manière.
kôl-yâdayim tirpèynâh : A la suite de G. Schwarz(1), on peut remarquer qu'en Ez. 7,17, on a : *kôl-hayyâdayim tirpèynâh*. De plus, on peut comparer 13,12.13b et Ez. 7,19a :
Is. 13,12 : "Je rendrai les hommes plus rares que l'or fin (*pâz*), les mortels plus rares que l'or (*kètèm*) d'Ophir".
Is. 13,13b : *bᵉᶜèbᵉrat YHWH ṣᵉbâ'ôt ûbᵉyôm ḥᵃrôn 'appô.*
Ez. 7,19a : "Ils jetteront leur argent (*kèsèp*) dans les rues, et leur or (*zâhâb*) leur sera une souillure; leur argent ni leur or ne pourront les sauver au jour de la fureur de Yhavé (*bᵉyôm ᶜèbᵉrat YHWH*)."
Le rapprochement est d'autant plus net que l'on retrouve le thème des métaux précieux, qui ne peuvent sauver, en Is. 13,17 (avec *kèsèp* et *zâhab*, comme dans Ezéchiel).
On retrouve encore ce thème en So. 1,18 : "Ni leur argent (*kèsèp*), ni leur or (*zâhâb*) ne pourront les sauver. Au jour de la colère de Yahvé (*bᵉyôm ᶜèbᵉrat YHWH*)..."
On constate donc que notre texte reprend des thèmes liés au "jour du Seigneur". Si, à la suite de certains auteurs, on a déjà retenu l'influence du "jour du Seigneur" de Sophonie sur Is. 13, on ne peut exclure l'influence de celui d'Ez. 7.
Il semble que les rapprochements possibles entre Is. 13-14 et des textes du recueil d'oracles contre les nations d'Ezéchiel ainsi que les textes sur le "jour du Seigneur" d'Ez. 7 et 30 ont été trop négligés.
pallâṣût : On trouve cette expression en Ez. 7,18; Is. 21,4; Jb. 21,6; Ps. 55,6+. Ce terme désigne un frémissement dû à la frayeur. Vu les liens qui existent entre Is. 13,6-8 et le début d'Is. 21, étant donné que l'on peut se demander si les éléments relevant du "jour du Seigneur" n'ont pas été introduits dans l'ensemble du recueil à la suite du "jour du Seigneur" d'Is.

(1) G. Schwarz, Jesaja 13,7-8a, Eine Emendation, in Z.A.W. 89, 1977, p. 119.

13, on peut arriver à se poser la question d'une retouche possible d'Is. 21,4 en fonction d'Ez. 7.
w^{e}kôl-l^{e}bab '^{e}nôš yimmâs : Le seul inaccompli niphal de *mss* que l'on rencontre dans le livre d'Isaïe, en dehors de celui-ci, figure en Is. 19,1 : *ûl^{e}bab miṣrayim yimmas*. On trouve d'autre part un emploi au niphal en 34,3, et un au qal en 10,18. Le parallèle avec Is. 19,1 semble montrer que le "jour du Seigneur" du chapitre 13 ne se limite pas à Babylone, ni aux oracles contre Babylone, mais qu'il faut y voir une volonté de placer l'ensemble du recueil d'Is. 13-23 en relation à ce "jour du Seigneur". On considère que l'expression d'Is. 13,7 est une généralisation par rapport à celle de 19,1.

Verset 8

w^{e}nibhâlû ṣîrîm waḥ^{a}bâlîm yo'ḥézûn kayyôlédah y^{e}ḥîlûn : Un problème est posé par *w^{e}nibhâlû*. En effet, le rythme de notre texte est celui d'une qina, soit 3 accents + 2 accents(1). Ce rythme est scrupuleusement respecté dans les deux moitiés du verset 7, compte tenu des maqefs. Au verset 8, si l'on met à part *w^{e}nibhâlû*, on retrouve bien le rythme de la qina. On en est donc arrivé à considérer *w^{e}nibhâlû* soit comme une glose, soit comme un élément d'un distique perdu(2).

G. Schwarz est allé plus loin, il a proposé d'introduire, après 13,7a très proche d'Ez. 7,17a, le texte d'Ez. 7,17b, ce qui permet de respecter le rythme de la qina. Ensuite, il prend *w^{e}kôl-l^{e}bab '^{e}nôš yimmâs* (13,7b), ce qui donne trois accents et il rétablit ensuite *w^{e}nibhâlû kôl-hâro'îm*, ce qui donne deux accents. Cette dernière restitution apparaîtra comme particulièrement justifiée lorsqu'on aura vu qu'il y a de nombreux éléments communs entre 13,8 et 21,3 et que l'on trouve en 21,3 : *nibhaltî mér^{e}'ôt*.

Avant d'effectuer un rapprochement entre 13,8 et 21,3, on peut rappeler que les deux seules attestations concernant les Mèdes dans le livre d'Isaïe, figurent en 13,17 et 21,2. Par ailleurs, nous avons relevé *šod* et *šadday* en 13,6 à rapprocher de *haššôdéd* en 21,2.

On peut donc établir la comparaison suivante entre 13,8 et 21,3 :

w^{e}nibhâlû	21,3c	*na^{ca}wéytî miš^{e}moa^{c}*
		nibhaltî mér^{e}'ôt(3)
ṣîrîm waḥ^{a}bâlîm yo'ḥézûm	21,3bα	*ṣirîm '^{a}ḥâzûnî*
kayyôlédâh y^{e}ḥîlûn	*21,3aβ*	*môtnay ḥalḥâlâh*
	21,3bβ	*k^{e}ṣîréy yôlédâh*

(1) J.B. Gray, p. 234, relève que le rythme 3/2 est dominant dans les versets 2-8 et le rythme 3/3 dans les versets 9-22.

(2) H. Wildberger, p. 502; J.B. Gray, p. 240.

(3) G. Schwarz, *Ibidem*, p. 119.

Au chapitre 21, c'est la vision, qui provoque la frayeur chez celui qui la perçoit; au chapitre 13, c'est l'apparition du "jour du Seigneur", qui provoque la frayeur chez tous ceux qu'il concerne. Aussi au chapitre 21, on trouve la 1ère personne du singulier, tandis qu'au chapitre 13, c'est la 3ème personne du pluriel. La logique du développement de tels oracles va plutôt du privé ("vision" d'un "je") au public (action effective sur tous), que le contraire. En 13,8, ceux qui sont effrayés ne sont pas ceux qui reçoivent la vision (cf. 13,1), comme le "je" de 21,3. Ainsi, pourrait s'expliquer l'absence en 13,8, d'un équivalent du *mér*^{e}*'ôt* qui figure en 21,3. Il s'avère donc que l'auteur d'Is. 13 a repris des éléments d'Is. 21, 1-10 pour présenter la chute de Babylone, en franchissant un nouveau degré dans l'imagination. Il a remplacé la "vision" du chapitre 21 par l'introduction du thème du "jour du Seigneur". On notera qu'au chapitre 13, il y a une plus grande distance par rapport aux événements; en effet, en 21,2 le dévastateur et les Mèdes sont mentionnés dans le même verset, tandis qu'au chapitre 13, les Mèdes ne sont mentionnés qu'au verset 17.

'îš 'èl-ré^{c}*éhû* : cf. Is. 19,2 : *w*^{e}*'îš b*^{e}*ré*^{c}*éhû* :
Vu les correspondances existant entre 13,7b et 19,1d, on peut penser que le rédacteur a voulu que l'ensemble du recueil soit concerné par le "jour du Seigneur". Il peut s'agir d'un emprunt au chapitre 19 (*ré*^{c}*a* : 3,5; 13,8; 19,2; 34,14; 41,6+. On verra que le chapitre 34 est dépendant du chapitre 13).

yitmâhû p^{e}*néy l*^{e}*hâbîm p*^{e}*néyhèm :*
tâmah apparaît en Is. 13,8 et Jr. 4,9 pour 9 attestations dans l'ensemble de la Bible.

On peut rappeler *ś*^{e}*'û-nés*, Is. 13,2 et Jr. 4,6; *héylîlû*, Is. 13,6 et Jr. 4,8; *ḥ*^{a}*rôn 'ap*, Is. 13,6.9 et Jr. 4,8 (*ḥ*^{a}*rôn*, Is. 13,9.13+); *lâśûm hâ'ârèṣ l*^{e}*šammâh*, Is. 13,9 et *lâśûm 'arṣék l*^{e}*šammâh*, Jr. 4,7.

On peut en conclure que l'auteur d'Is. 13 s'est inspiré d'Is. 21 pour présenter la chute de Babylone, et au-delà il a voulu placer l'ensemble du recueil sous le thème du "jour du Seigneur". Il y est parvenu, soit en reprenant des expressions qui figuraient déjà dans le recueil, soit éventuellement en apportant des retouches à celui-ci.

Versets 9 à 13

Dans les versets précédents, le "jour du Seigneur" était présenté comme une dévastation provoquant la frayeur. Cet aspect le rapprochait du contexte militaire du début du chapitre, et était conforme à ce que l'on rencontre au chapitre 21.

Avec les versets 9 à 13, c'est le thème de l'ébranlement cosmique qui sera mis en avant. Au-delà de Babylone, c'est le monde entier, les astres eux-mêmes étant ébranlés, qui est concerné. On notera également l'apparition d'une dimension morale avec la mise en cause de l'orgueil. La démesure de l'intervention divine met en question la démesure humaine. Le thème de l'orgueil humain, qui sera repris et développé au chapitre 14 constitue un lien entre ces deux chapitres.

Le passage concernant le "jour du Seigneur" des versets 9 à 13 est compris entre le *waḥ^arôn 'âp* du verset 9 et le *ḥ^arôn 'appô* du verset 13.

Dans un premier temps, on doit souligner les liens entre les chapitres 13 et 14 sur le thème de l'orgueil; de plus, dans les deux cas nous pouvons relever des représentations cosmiques, le tout se trouvant accompagné de correspondances de vocabulaire :

Chapitre 13	Chapitre 14
V. 9 : Au jour du Seigneur se déverse la fureur (*ᶜbrh)*[1] et la colère (*'p*) Les pécheurs sont supprimés (*šmd*)[2]	V. 6 : Le tyran faisait preuve de fureur (*ᶜbrh*) et de colère (*'p*) cf. 14,23 : (*šmd*)
V. 10 : Les étoiles (*kwkb*)[3] du ciel (*šmym*) elles-mêmes sont atteintes. Elles ne brillent plus.	V. 12-15 : Celui qui voulait briller, s'égaler aux étoiles (*kwkb*) est précipité depuis les cieux (*šmym*).

(1) *ᶜbrh* : 9,18; 10,6; 13,9.13; 14,6; 16,6 +
(2) *šmd;* hiphil : 10,7; 13,9; 14,23; 23,11; 26,14 +
(3) *kwkb* : 13,10; 14,13; 47,13 +

V. 11 : Le Seigneur s'en prend au monde (*tbl*)[1], il met fin aux méchants (*rš*^{c})[2] et supprime l'arrogance (*g'wn*)[3]	V. 17 : Le tyran s'en prend au monde (*tbl*) cf. 14,5 (*rš*^{c}) cf. 14,11 (*g'wn*)
V. 13 : Le Seigneur ébranle les cieux (*šmym rgz*)[4] et fait trembler la terre (*r*^{c}*š*[5] *'rṣ*)	V. 16 : Le tyran faisait s'ébranler la terre (*rgz 'rṣ*) et trembler les royaumes (*r*^{c}*š mmlkh*)[6]

Si de plus, on tient compte de la faible fréquence (cf. notes) de certains mots dans le livre d'Isaïe, plusieurs références relevant du reste des apocalypses d'Isaïe, il ne paraît pas possible de considérer les chapitres 13 et 14 comme des traditions indépendantes. Cela ne veut pas dire qu'il faut négliger les traditions particulières dans lesquelles s'enracine la description du "jour du Seigneur" du chapitre 13[7], ou celle de la chute du tyran du chapitre 14, mais les présentations des deux chapitres ne peuvent être considérées comme indépendantes[8].

Comme habituellement, on prend en compte les deux chapitres 13 et 14 séparément, nous insisterons pour notre part, sur les liens qui les unissent.

Dans l'étude des versets 6-8, il nous avait paru possible de distinguer deux parties. De même, nous distinguerons deux parties pour l'ensemble des versets 9-13 :

1° La présentation du "jour du Seigneur" : versets 9-12

2° Les conséquences de "ce jour" : verset 13 (^{c}*al-kén*).

(1) *tbl* : 13,11; 14,17.21; 18,3; 24,4; 26,9.18; 27,6; 34,1 +

(2) *rš*^{c} : 3,11; 5,23; 11,4; 13,11; 14,5; 26,10; 48,22; 53,9; 55,7; 57,20.21.

(3) *g'wn* : 2,10.19.21; 4,2; 13,11; 14,5; 16,6.6; 23,9; 24,14; 60,15 +

(4) *rgz* : 5,25; 13,13; 14,9.16; 23,11; 28,21; 32,10; 37,28.29; 64,2

(5) *r*^{c}*š* : 13,13; 14,16; 24,18 +

(6) *mmlkh* : 9,6; 10,10; 13,4.19; 14,16; 17,3; 19,2; 23,11.17; 37,16.20; 47,5; 60,12 +

(7) Les deux présentations les plus anciennes du "jour du Seigneur" que nous possédons, se trouvent en Am. 5,18-20 et dans Sophonie. Dans le livre d'Amos, on remarque l'insistance sur le changement de lumière en ténèbres : "Que sera-t-il pour vous le jour du Seigneur ? Il sera ténèbres et non lumière" (V. 18). — Dans le livre de Sophonie, le "jour du Seigneur" est essentiellement guerrier : "... jour de fureur que ce jour, jour de détresse et d'angoisse... jour de sonnerie de cor et de cris de guerre contre les villes fortes et les tours d'angle. Je jetterai les hommes dans la détresse..." (V. 14-17). — Et il ne faut pas oublier la présentation plus curieuse en So. 1,7 : "Quel sacrifice ?" On peut donc penser que l'auteur d'Is. 13 a très bien pu jouer sur des données traditionnelles (cf. Is. 2; Ez. 7; Ez. 13,1-16; Ez. 30).

(8) Cela n'exclut pas l'influence des chapitres 5 et 10. Nous verrons qu'il existe des points communs entre les chapitres 14 et 10. Mais nous constaterons qu'en fait, les chapitres 13-14 doivent être considérés comme postérieurs aux chapitres 5 et 10.

Verset 9

hinnéh yôm-YHWH bâ' : Nouvelle mention du "jour du Seigneur" et nouvelle venue, marquée par le verbe *b'* (V. 2.3.6).

En 30,27, après le désastre survenu à son peuple (cf. 30,17), le Seigneur intervenait contre Assur dans les termes suivants :
*hinnéh šém-YHWH bâ'*① *mimmèrḥâq*② *bo*^{c}*ér 'appô*③ *w*^{e}*kobèd maśśâ'âh*④

① et ③ cf. 13,9; ② cf. 13,5; ④ cf. 13,1. Au chapitre 30, après le châtiment de son peuple, Dieu se retournait contre l'Assyrie, bras de ce châtiment. En Is. 13, après le châtiment de son peuple par Babylone (cf. 13,2 et 30,27, mais aussi Jr. 4,6), Dieu se retourne contre Babylone.

'akzârî w^{ec}*èb*^{e}*râh waḥ*^{a}*rôn 'âp lâśûm hâ'âreṣ l*^{e}*šammâh :*
'akzârî : Is. 13,9; Jr. 6,23; 30,14; 50,42; 4 emplois dans Proverbes + On notera que Jr. 6,23 et 50,42 font partie de deux textes parallèles, le premier contre Sion et le deuxième contre Babylone.
^{c}*èb*^{e}*râh* : en Ez. 7,19 et So. 1,15.18, le "jour du Seigneur" est aussi le jour de la colère de Dieu.
ḥ^{a}*rôn 'ap; ḥ*^{a}*rôn* : Is. 13,9.13 +

Par contre, on a en Jr. 4,8 : *h*^{a}*rôn 'ap-YHWH* et en Jr. 4,7 : *lâśûm 'arṣék l*^{e}*šammâh.* (Pour rappel, *tmh* : Is. 13,8 et Jr. 4,9, pour 9 emplois dans l'ensemble de la Bible).

Le rédacteur d'Is. 13 s'est inspiré du retournement des oracles, conformément à l'exemple de Jr. 6,22 (Sion) = Jr. 50,41ss. (Babylone). Ce retournement est tout à fait compatible avec celui d'Is. 30, où Dieu se retournait contre l'Assyrie après qu'Israël ait été réduite à presque rien (cf. Is. 30,17; Jr. 4,6 et Is. 13,2).

Toutefois, entre Jr. 4,7 et Is. 13,9, il existe des différences. En Jr. 4,7, il s'agit de "ton pays", celui de Juda-Jérusalem, alors qu'en Is. 13,6, à la traduction "*le* pays", il faut préférer "la terre", si l'on veut conserver l'homogénéité avec l'ébranlement des astres (V. 10), la mention de l'univers (V. 11) et la suppression des hommes (V. 12). Entre Jr. 4 et Is. 13, il y a eu un élargissement de la vision du monde.

w^{e}*ḥaṭṭâ'èyhâ yašmîd mimmènnâh* : On aborde une dimension morale qui sera développée au verset 13.
ḥaṭṭâ' : 1,28; 13,9; 33,14 + Am. 9,10 (rien chez Jérémie, Ezéchiel, Sophonie). Cf. *ḥaṭṭâ'âh* : Is. 5,18; *ḥâṭâ'*; qal : 1,4; 42,24; 43,27; 64,4; 65,20 +; hiphil : 29,21 +.
šamad (hiphil) : 10,7; 13,9; 14,23; 23,11; 26,14 +. Ce ne sont pas des éléments habituels du "jour du Seigneur". On peut toutefois noter dans le livre d'Amos (cf. Am. 5,18-20) le texte d'Am. 9,8 : *hinnéh* ^{c}*éynéy '*^{a}*donây YHWH bammamlâkâh haḥaṭṭâ'âh w*^{e}*hišmadtî 'otâh mé*^{c}*al p*^{e}*néy hâ'*^{a}*dâmâh.*

Verset 10

kî-kôkbéy haššâmayim ûk^e sîléyhèm lo' yâhéllû 'ôrâm :
kôkab : 13,10; 14,13; 47,13 + cf. Ez. 32,7 et Am. 5,26.
k^e sîl : 13,10 + Am. 5,8; Jb.; Ps.; Pro.; Ecc. +

Gray suit la Septante et identifie *k^e sîl* à Orion[1]. On notera que l'on retrouve, non seulement des thèmes développés dans le "jour du Seigneur" d'Am. 5,18-20, mais encore un certain nombre de termes appartenant au contexte.

ḥašak haššèmèš b^e ṣé'tô w^e yâréaḥ lo'-yaggîaḥ 'ôrô :
ḥâšak : 5,30; 13,10 + cf. *hosèk* en Am. 5,18-20.
nâgah : 9,1 (qal); 13,10 (hiphil) + cf. *nogah* en Am. 5,20.

Il apparaît clairement que ce passage a été influencé par le "jour du Seigneur" d'Am. 5,18-20 et son contexte.

Toutefois, notre texte ne se réduit pas à une reprise des traditions provenant d'Amos. Il faut encore tenir compte d'Ez. 32,7-8 : "Quand tu t'éteindras, je couvrirai les cieux et j'obscurcirai les étoiles (*kkb*), je couvrirai le soleil (*šmš*) de nuages et la lune (*yrḥ*) ne donnera plus sa clarté. J'obscurcirai tous les astres du ciel à cause de toi, je répandrai les ténèbres (*ḥošèk*) sur ton pays, oracle du Seigneur Yahvé."

On a déjà signalé les liens existant entre Is. 13,9-13 et Is. 14. Etant donné ceux qui existent également entre Is. 14 et Ez. 32,17ss., il ne paraît pas étonnant que les phénomènes cosmiques, qui précèdent la descente de l'Egypte au shéol en Ez. 32, précèdent de même la descente de Babylone au shéol en Is. 14.

De nombreux rapprochements verbaux entre Is. 13 et Ez. 32,11-12 peuvent encore être relevés :

kî koh 'âmar 'a donây YHWH ḥèrèb mèlèk-bâbèl t^e bô'èkâ b^e ḥarbôt gibbôrîm 'appîl h^a mônèkâ ^c ârîṣéy gôyim kûllâm w^e šaddû 'èt-g^e 'ôn miṣrayim w^e nišmad kôl-h^a mônâh :
gibbôr : cf. Is. 13,3; *hâmon* : cf. Is. 13,4; *^c arîṣ* : cf. Is. 13,11; *šâdad* : cf. *šod* et *šadday*, Is. 13,6; *gâ'ôn* : cf. Is. 13,11.19 et 14,11; *šâmad* : cf. Is. 13,9.

Certes, en Ez. 32,11, c'est Babylone qui est appelée à châtier l'Egypte, mais il n'est pas impossible, qu'en Is. 13-14, Babylone soit invitée à son tour à descendre dans la fosse. Du reste, dans le livre d'Ezéchiel, *^c âriṣ* est toujours employé pour parler de l'armée de Babylone, armée présentée comme étant l'instrument de Dieu, tandis qu'en Is. 13,11, les *^c ârîṣîm* sont condamnés à leur tour. Nous reviendrons sur ces questions à propos d'Is. 14 et Ez. 32.

(1) J.B. Gray, pp. 240-241.

Verset 11

ûpâqadtî ^{c}al-tébél râ^{c}âh : Il apparaît ici que Dieu est le sujet du verbe.
pâqad : 10,12.28; 13,4.11; 23,17; 24,21.22; 26,14.16.21; 27,1.3; 29,6; 34,16; 38,10; 62,6 +

Ce verbe apparaît donc fréquemment dans les apocalypses du livre d'Isaïe; il y a le sens de "châtier" comme en 13,11.

En Is. 10,12, on avait : "Mais lorsque le Seigneur achèvera toute son œuvre sur la montagne de Sion et à Jérusalem, il châtiera (*pqd*) le fruit du coeur orgueilleux du roi d'Assur et la morgue de ses regards arrogants."

Dans notre texte, en 13,11, nous allons avoir, par rapport à 10,12, une actualisaton et une généralisation.
tébél : 13,11; 14,17.21; 18,3; 24,4; 26,9.18; 27,6; 34,1 +

L'occurence de 18,3 devant être considérée comme un ajout[1], ce terme apparaît dans le livre d'Isaïe, comme une caractéristique d'Is. 13-14 et des apocalypses d'Isaïe. Et ceci souligne encore l'unité d'Is. 13-14 dans le cadre d'une tradition isaïenne débouchant sur l'Apocalyptique.
tébél : peut désigner, soit
1) le monde habité : Is. 18,3 : Vous tous, habitants du monde (*kôl yošbéy tébél*) qui peuplez la terre; Is. 26,9 : Quand tes sentences s'exercent sur la terre, les habitants du monde (*yošbéy tébél)* apprennent la justice; Ps. 33,8 : Que toute la terre ait la crainte du Seigneur, que tous les habitants du monde (*kôl yošbéy tébél*) le redoutent.
2) la totalité du monde terrestre par opposition au ciel : Jr. 10,12 : Celui qui établit la terre (*'rṣ*) par sa puissance, qui établit le monde (*tbl*) par sa sagesse, et qui par son intelligence déploie les cieux...; Ps. 18,16 : Le lit des eaux apparut et les fondations du monde (*tbl)* furent dévoilées.

En Is. 13,11, bien que nous ne retrouvions pas *yošbéy,* il s'agit, vu le contexte et le parallèle que l'on peut établir avec *r^{e}šâ^{c}îm,* du monde habité, ce qui sera souligné en 14,17.21.

En fait, dans ce verset 11, ce terme convient bien à la double thématique morale et cosmique de la présentation du "jour du Seigneur".

Pour *râ^{c}âh,* on a proposé de mettre un dagesh dans le *h* du texte massorétique et de considérer ainsi ce *ẖ* comme un pronom renvoyant à *tébél*[2]. Cette correction est très plausible.

w$^{e c}$al-rešâ^{c}îm ^{ca}wonâm :
râšâ^{c} : 3,11; 5,25; 11,4; 13,11; 14,5; 26,10; 48,22; 53,9; 55,7; 57,20.21 +

En 13,11, le Seigneur vient punir les impies (*rš^{c}*) en raison de leurs crimes. En 14,5, on se réjouit parce que le Seigneur a brisé le bâton des impies (*rš^{c}*).

(1) H. Wildberger, Jesaja 13-27, 1978, p. 693.
(2) B.H.S. 13,11, note a.

^{c}*âwon* : cf. 14,21 : "Préparez le massacre des fils pour la faute de leurs pères". L'ensemble d'Is. 13-14 ne se situe-t-il pas à l'époque des fils ?

w^{e}hišbattî g^{e}'ôn zédîm w^{e}ga'^{a}wat ^{c}ârîṣîm 'ašpîl : Dieu apparaît toujours comme le sujet.

šbt : 13,11; 14,4.4; 16,10; 17,3; 21,2; 24,8.8; 30,11; 33,8 +. En 13,11, Dieu promet de mettre fin à l'arrogance des superbes. En 14,4, le mashal célèbre la fin acquise du roi de Babylone.

gâ'ôn : 2,10.19.21; 4,2; 13,11.19; 14,11; 16,6.6; 23,9; 24,14; 60,15 +

zéd : Is. 13,11; Jr. 43,2; Ml. 3,15.19; Pr. 21,24; 8 fois en Ps. +. Ce terme apparaît donc comme tardif.

ga'^{a}wâh : Ce qui est attribut de Dieu est une usurpation pour l'homme. La grandeur de Dieu met en lumière la démesure de l'homme. Ce thème de l'orgueil humain sera développé au chapitre 14.

^{c}*ârîṣ* : 13,11; 25,3.4.5; 29,5.20; 49,25 + cf. Ez. 28,7; 30,11; 31,12; 32,12+

Dans le livre d'Ezéchiel, ^{c}*ârîṣ* est toujours employé pour parler de l'armée de Babylone envahissant l'Egypte.

On trouve ainsi en Ez. 30,10.11 : "Je ferai cesser le tumulte de l'Egypte par la main de Nabuchodonosor, roi de Babylone. Lui ainsi que son peuple, la plus tyrannique (^{c}*rṣ*) des nations, ils ont été amenés pour détruire le pays."

En Ez. 32,11.12 : "L'épée du roi de Babylone pénétrera en toi (l'Egypte). Je ferai tomber ta multitude sous l'épée des guerriers; ils forment à eux tous la plus tyrannique (^{c}*rṣ*) des nations..." On peut encore noter par ailleurs, qu'en Ez. 32,12, il est question de dévaster (*šdd*) l'orgueil (*g'wn*) de l'Egypte et de supprimer (*šmd*) sa multitude (*hmwn*). Enfin en Ez. 32,17ss., on assiste à la descente de l'Egypte au shéol, les liens existant entre Ez. 32,12 et 32,17ss. étant soulignés par l'emploi de *gbwr* : Ez. 32,12.21.27.27 pour 6 emplois dans Ezéchiel (cf. Is. 13,3).

On peut donc penser qu'en Is. 13,11, ^{c}*âriṣ* constitue bien une allusion à Babylone et à son armée, qui à son tour, devra supporter la dévastation (*šd* et *šdy* en Is. 13,6) de son orgueil (*g'wn* en Is. 13,11) et être supprimée (*šmd* en Is. 13,9 cf. 14,5).

Dans ce cas, la fin (*šbt*) de l'orgueil des insolents (13,11) et la fin (*šbt*) de l'oppresseur (14,5) seraient également des allusions à Babylone, et le mashal de 14,4bss. viserait bien celle-ci, conformément à l'introduction actuelle du texte.

Cela confirmerait que dans l'état actuel de sa rédaction, Is. 13-14 viserait à étendre à Babylone le sort qui était celui de l'Egypte et des autres nations en Ez. 32.

Verset 12

'ôqîr '^{e}nôš mippâz w^{e}'âdâm mikkètèm 'opir : Si l'on tient compte de 13b : *b^{ec}èb^{e}rat YHWH ṣ^{e}bâ'ôt ûb^{e}yôm ḥ^{a}rôn appô,* nous avons déjà noté les parallèles d'Ez. 7,19 et So. 1,18. Chez l'un comme chez l'autre, il s'agit du jour de la fureur (^{c}*brh*); quant aux métaux, ils sont mentionnés sous la forme du *ksp* et du *zhb*, comme en Is. 13,17. Mais il s'agit toujours de la thématique des métaux précieux. Les hommes subiront une épreuve semblable à celle de l'affinage des métaux, au "jour du Seigneur".

De plus, si l'on admet l'unité du chapitre 13, on retrouve en 13,17 une mention des métaux, identique à celles d'Ez. 7,19 et So. 1,18. Mais, si notre texte se situe dans la tradition des descriptions du "jour du Seigneur", il a pu cependant subir l'influence du "jour" qu'a supporté Jérusalem. Les rapprochements que l'on peut établir avec Lm. 4 sont éclairants.

yâqar : 13,12; 43,4 + *yâqâr,* Lm. 4,2.
pâz : 13,12 + Lm. 4,2; Ct.; Pr.; Jb.; Ps. +
kètèm : 13,12 + Lm. 4,1; Jb.; Ps.; Pr.; Ct.; Dn. +

On peut noter en outre que les deux dénominations de métaux sont tardives.

Lm. 4,1-2 . "Quoi ! il s'est terni l'or, il s'est altéré, l'or si fin ! Les pierres sacrées ont été semées au coin de toutes les rues. Les fils de Sion, précieux autant que l'or fin, quoi ! ils sont comptés pour des vases d'argile, œuvre des mains d'un potier !" Dans ce passage, même ce qu'il y avait de plus précieux est présenté comme étant rejeté.

On peut encore noter :
^{c}*ôlél* : Is. 13,16 +; Lm. 4,4.
tannîm : Is. 13,22 et *tannîn* : Lm. 4,3.
'akzârî : Is. 13,9 et *'akzar* : Lm. 4,3.

Ainsi, les images employées pour parler de la dévastation de Sion en Lm. 4, sont réutilisées pour parler de celle de Babylone en Is. 13. Et en Is. 13,12, le caractère extrême du raffinement de l'épreuve est souligné par la mention de l'or d'Ophir, lequel était particulièrement difficile à obtenir[1].

L'expression *kètèm 'opîr* apparaît comme tardive. En 1 R. 9,28; 10,11; 22,49 et dans les reprises de 1 Ch. 29,4; 2 Ch. 8,18; 9,10, il est question du *zâhab m(în) 'ôpîr.*

En Jb. 28,16 et Ps. 45,10, on trouve par contre : *b^{e}kètèm 'ôpîr.*

(1) Sur l'or d'Ophir : A. Mazar, Qasilé (Tell), D.B.S., tome 9, col. 595 :
Ostracon : 1. *Zhb 'pr lbyt hrn*
2. *S* —

L'expression biblique *zhb 'pr,* "or d'Ophir" vise de l'or de qualité supérieure, en le désignant par son pays d'origine. La quantité d'or est donnée à la ligne 2. La lettre Shin (S) est l'abréviation du mot "sicle" (shekel), et les trois traits parallèles en indiquent le nombre : trente, ceci suivant le procédé utilisé par les Phéniciens pour écrire les nombres. On peut ainsi traduire : "Or d'Ophir pour Beth-Horon... 30 sicles". C'est évidemment un document officiel certifiant l'envoi de trente sicles (un demi talent) d'or d'Ophir à Beth-Horon.

Dans ces deux cas, le *b* a le sens de "avec" et concerne la phrase et non l'expression "or d'Ophir". Par contre, le *mîn* des textes anciens souligne la provenance, et concerne directement l'expression "or d'Ophir".

En Is. 13,12, on a *mikkètèm 'ôpîr,* mais là, le *mîn* n'est pas le *mîn* indiquant la provenance, mais un *mîn* de comparaison avec ce qui précède, et ne doit pas être pris en compte dans l'analyse de l'expression "or d'Ophir".

Verset 13

^{c}al-kén šâmayim 'argîz w^{e}tir^{c}aš hâ'ârèṣ mimm^{e}qômâh :
rgz (hiphil) : 13,13; 14,16; 23,11 +
r^{c}š : 13,13; 14,16; 24,18 +
En 14,16, on a : *h^{a}zèh hâ'îš margîz hâ'ârèṣ mar^{c}îš mam^{e}lâkôt.*

Le "jour du Seigneur" du chapitre 13 provoque des effets auxquels prétendait parvenir le tyran du chapitre 14, et dont se moquent, rétrospectivement, ceux qui l'accueillent dans le shéol (14,16). Toutefois, en 13,13, on assiste à une amplification, puisque ce sont les cieux et la terre qui sont concernés, et non plus seulement la terre et les royaumes. Néanmoins, le caractère des prétentions quasi divines du tyran, dont il est parlé au chapitre 14, se trouve ainsi bien confirmé. On voit que la démesure de l'intervention divine du chapitre 13 permet d'introduire la question de la démesure humaine. Il se confirme donc que la dimension morale introduite dans notre texte, aux versets 9-13, appelle bien le chapitre 14. Si chacun des deux chapitres fait appel à des traditions propres, il paraît évident qu'une rédaction d'ensemble de ces deux chapitres ait été voulue.

b^{ec}èb^{e}rat YHWH ṣ^{e}bâ'ôt ûb^{e}yôm ḥ^{a}rôn 'appô : nous avons ici une inclusion avec le verset 9.

Dans les versets 9 à 13, le "jour du Seigneur" est présenté avec une dimension cosmique, mais également avec une dimension morale. L'aspect cosmique a été développé à partir de l'opposition "lumière-ténèbres", que l'on trouve déjà en Am. 5,18-20. Le contexte de ce passage a également été pris en compte. Quant à l'aspect moral, il prépare le chapitre 14, tandis qu'Ez. 32 se profile en arrière-plan. Sous réserve de l'étude d'Is. 14 et de ses rapports à Ez. 32, on peut considérer qu'Is. 13-14 applique à Babylone le sort réservé à l'Egypte en Ez. 32.

Les traditions sur le "jour du Seigneur" (So.; Am.; Ez.), actualisées en fonction du "jour" connu par Jérusalem (Jr. 4 et 6; Lm. 4), sont appliquées ici à Babylone, mais, en fait, concernent finalement l'ensemble de l'univers.

Versets 14 à 18

En 13,5, l'armée du Seigneur venait ravager toute la terre; en 13,13, c'était non seulement la terre qui était concernée par le "jour du Seigneur", mais également les cieux. En 13,14, débute une déroute au cours de laquelle chacun fuit vers son pays.

Le verset 14 marque la reprise de la thématique militaire, le rassemblement de l'armée divine des versets 1 à 5 trouvant sa contrepartie dans la fuite évoquée aux versets 14 et suivants.

Ce n'est qu'à partir du verset 19 que sera précisé le sort de Babylone elle-même, Babylone qui supportera avec le plus de rigueur la venue de l'armée du Seigneur ainsi que la venue du "jour du Seigneur".

Les développements concernant, d'une part la fuite, d'autre part le sort de Babylone sont tous les deux introduits par l'emploi du terme *ṣ*^{e}*bî*.

En 13,14, on a : *w*^{e}*hâyâh kiṣ*^{e}*bî* et en 13,19: *w*^{e}*hây*^{e}*tâh bâbèl ṣ*^{e}*bî*. Le rédacteur a joué sur deux sens de *ṣ*^{e}*bî*. Au verset 14, ce mot désigne la gazelle, un animal rapide, ce qui souligne l'aspect de la fuite; au verset 17 il qualifie la splendeur de Babylone, avant qu'elle ait subi le châtiment.

On peut en outre relever certains rapprochements entre 13,14-18 et le chapitre 14. Ainsi, au chapitre 13, il est précisé que chacun (*'îš*) s'enfuit dans son pays (V. 14), mais que ceux qui sont pris sont tués (V. 15) et que l'on massacre les petits enfants (V. 16). Au chapitre 14, chacun (*'îš*) des rois repose dans son tombeau (V. 18), mais celui contre qui est prononcé le mashal, lui, est tué loin de son sépulcre (V. 19a), et l'on appelle à massacrer ses fils (V. 21). Nous voyons donc apparaître des schèmes semblables dans les deux chapitres(1).

(1)

Chapitre 13	Chapitre 14
V. 14 : Alors comme une gazelle poursuivie, comme un troupeau que nul ne rassemble, chacun se dirigera vers son pays.	V. 18 : Tous les rois des nations sans exception, reposent avec honneur, chacun dans son tombeau.
V. 15 : Tous ceux qu'on trouvera seront transpercés, tous ceux qu'on prendra tomberont sous l'épée.	V. 19 : Mais toi, tu as été jeté loin de ton sépulcre... couvert d'hommes tués, transpercés par l'épée.
V. 16 : Leurs petits enfants seront écrasés sous leurs yeux.	V. 21 . Préparez le massacre des fils pour les crimes de leurs pères.

Dans ces deux passages, chacun rejoint son lieu normal de destination, mis à part ceux qui sont pris et tués au combat. De plus, dans les deux textes, les enfants sont concernés. Une différence existe cependant entre Is. 13, où la scène se déroule au niveau de la terre, et Is. 14, où les conséquences se produisent au niveau du shéol.

Verset 14

w^e hâyâh kiṣ^e bî mûddâḥ ûk^e ṣo'n w^e'éyn m^e qabbéṣ :
ṣ^e bî : Dans le livre d'Isaïe, le terme *ṣ^e bî* signifie habituellement "ornement", "splendeur", sauf ici, où il est pris dans un sens différent, en parallèle avec *ṣo'n*. Il désigne un animal, la gazelle, laquelle fait partie des descriptions concernant les désastres survenus dans l'ancien Proche-Orient(1). Il s'agit de souligner la rapidité de la fuite. Cf. 2 S. 2,18.
nâdaḥ : 13,14; 16,3.4; 27,13 +

En 16,3.4, les dispersés de Moab demandent refuge à Sion. En 27,13, on parle du retour à Jérusalem de ceux qui étaient bannis en Egypte. En 13,14, nous trouvons une comparaison avec la fuite d'animaux, mais on peut se poser la question de savoir qui s'enfuit.
qâbaṣ : participe piel : 13,14; 56,8; 62,9 +

'îš èl-^c ammô yip^e nû w^e'îš 'èl-'arṣô yânûsû :

A deux reprises, on retrouve la même construction que celle déjà rencontrée au verset 8 : *'îš 'èl-( )* + pronom suffixe. Cela va dans le sens de l'unité du chapitre.

En 14,18, on aura *'îš b^e béytô*, le remplacement de la préposition *'èl* par *b* s'expliquant par le passage de la description d'un état de mouvement à celle d'un état statique. Le problème est de savoir qui s'enfuit, et d'où ? Pour Gray(2), ce sont les marchands (cf. 47,15)(3) et les nations qui affluaient à Babylone (cf. Jr. 51,44).

Kissane, qui reconnaît que l'interprétation habituelle est celle de l'invitation à la fuite des étrangers se trouvant à Babylone, propose une autre solution. D'après lui, le début du chapitre concerne une attaque contre Israël, jusqu'à ce que se produise un retournement comme en 17,12-14 et 19,1-8. Pour lui, ceux qui arrivent dans les cinq premiers versets, sont les mêmes que ceux qui fuient dans les versets 14ss(4). Il est vrai que le parallélisme entre les versets 5 et 14 est frappant :

V. 5	V. 14
Ils viennent d'un pays lointain, des extrémités du ciel, Yahvé et les instruments de sa colère, pour ravager tout le pays.	Alors comme une gazelle pour- chassée, comme des moutons que personne ne rassemble, chacun s'en retournera vers son son peuple, chacun s'enfuira dans son pays.

(1) ANET, Lamentation over the destruction of Ur, Col. 459, Ligne 220.
(2) J.B. Gray, . 241.
(3) Cf. B.J. 2ème édition, 47,15, note d.
(4) E.J. Kissane, p. 155, Cf. pp. 146-147.

Wildberger pense qu'il s'agit ici des populations de différentes origines qui peuplaient Babylone, les marchands, les mercenaires (cf. Jr. 46,16), et également les déportés(1).

Différents textes font allusion à ces mouvements de foules. On peut entre autres, noter en Jr. 50,8 : "Fuyez du milieu de Babylone et du pays des Chaldéens, sortez ! Soyez comme des boucs en tête d'un troupeau." En Jr. 50,16b, on trouve : "Loin de l'épée dévastatrice, que chacun retourne à son peuple, que chacun fuie vers son pays" (= Is. 13,14b). Enfin, en Is. 48,20, on a encore : "sortez de Babylone, fuyez de chez les Chaldéens, avec des cris de joie, annoncez, proclamez ceci, répandez-le jusqu'aux extrémités de la terre, dites : Yahvé a racheté son serviteur Jacob".

Il semble donc qu'il faille voir en Is. 13,14 une allusion aux événements de la fin de l'exil, cela serait également conforme à la mention des Mèdes au verset 17. On peut donc penser à un appel à la fuite pour les étrangers résidant à Babylone. En Jr. 50,8, les exilés d'Israël sont appelés à prendre la tête de cette fuite, et en Is. 48,20, ils sont appelés à fuir avec des cris de joie.

Quant au parallélisme qu'on a relevé entre les versets 5 et 14, il est sans doute voulu : la montée de l'armée du Seigneur contre Babylone doit déboucher sur la fuite de ceux qui s'y trouvaient, les deux mouvements se correspondant l'un à l'autre.

Enfin, il faut noter que si le thème de la fuite se réfère aux événements de la fin de l'exil, ce thème a pu être repris ultérieurement (cf.Za. 2,10.11). Le texte peut être lui-même postérieur à l'exil.(2)

Verset 15

kôl-hannimṣâ' yiddâqér w^{e}kôl-hannispèh yippôl bèḥârèb :
dqr : En Jr. 51,4, nous avons : "Des victimes tomberont (*npl*) au pays des Chaldéens, des transpercées (*dqr*) dans les rues de Babylone." Pour *dqr* (niphal), en dehors d'Is. 13,15 et de Jr. 51,4, on a encore Jr. 37,10 (les Chaldéens) et Lm. 4,9.

(1) H. Wildberger, p. 519.
(2) J.B. Gray, pp. 241-242.

Verset 16

w^{ec}ôl^{e}léyhèm y^{e}rûṭṭ^{e}šû l^{ec}éynéyhèm : Le "eux" doit désigner les Babyloniens contre qui montent les Mèdes au verset 17.

Dans la description des massacres, on retrouve le verbe *rṭš* au pual, avec *^{c}wll* en Os. 14,1 et Na. 3,10. En 2 R. 8,12, on a *rṭš* au piel avec *^{c}wll,* et en Is. 13,18, on trouve également le piel de *rṭš* , mais avec *n^{c}r*. Le seul autre emploi biblique de *rṭš* est en Os. 10,14, mais à la forme pual : c'est ici la mère qui est écrasée, mais elle est écrasée "sur (ses) enfants" (*^{c}al-bânîm*).

yiššassû bâttéyhèm ûn^{e}šéyhèm tiššâgalnâh : B.H.S., en 13,16 note a, propose de lire à la place de *bâttéyhèm, b^{e}tûlotéyhèm.* Il est vrai, que dans le même verset, il est question des nourrissons et des femmes, la mention des vierges ne paraîtrait donc pas anormale. Toutefois, le seul autre emploi de *šss* au niphal se trouve en Za. 14,2 et on a un parallèle stricte : *w^{e}nâšassû hab - bâttîm w^{e}hannâšîm tiššâgalnâh.*

En 1 S. 17,53, on a un emploi au qal : *wayyâšossû 'èt-maḥ^{a}néyhèm.* On peut donc garder la mention des maisons en Is. 13,16, le verbe *šss* étant employé pour parler du pillage de celles-ci.

Quant au parallèle avec Za. 14, on peut encore relever en 14,1 : *hinnéh yôm-bâ' la YHWH,* et en 14,2 : *w^{e}'âsaptî 'èt-kôl haggôyîm 'èl-y^{e}rûšâlaim lammilḥâmâh.* Nous retrouvons là des éléments qui sont passés dans la tradition des descriptions du "jour du Seigneur". Za. 14 reprend les schémas du "jour du Seigneur" contre Jérusalem, toutefois, dès Za. 14,3, le Seigneur se retourne contre les nations. On peut donc penser que, si des oracles contre Israël ou Jérusalem ont été retournés contre Babylone, des éléments d'Is. 13 contre Babylone ont pu être réutilisés contre Jérusalem, dans le cadre du thème du "jour du Seigneur".

Mais, en fait, en Za. 14, il s'agit d'un jeu littéraire, ne se référant plus directement à une situation historique. On peut alors se demander si ce n'est pas déjà le cas en Is. 13. Certes, l'allusion à la situation à la fin de l'exil est claire en 13,14-18, mais on peut penser que la rédaction du texte est ultérieure à l'exil. Is. 13, en prenant déjà ses distances par rapport au réalisme, pour mieux affirmer la Seigneurie de Dieu, marque une étape vers la conception des grands combats eschatologiques, comme celui que l'on peut rencontrer en Za. 14.

On notera que *šâgal* n'est utilisé que deux fois au niphal en Is. 13,16 et en Za. 14,2, et il n'existe que deux autres emplois de ce verbe dans la Bible, au qal en Dt. 28,30 et au pual en Jr. 3,2.

Verset 17

hin^{e}nî mé^{c}îr $^{c a}$léyhèm '^{e}t-mâday : Dans le livre d'Isaïe, la seule autre mention des Mèdes se trouve en 21,2.

Nous avons déjà noté d'autres points communs entre Is. 13 et Is. 21 et nous pensons que c'est Is. 21 qui a dû influencer Is. 13. Si la mention des Mèdes nous renvoie à la période historique de la fin de l'exil, le texte, lui, peut être postérieur. La mention des Mèdes, par la suite, a gardé sa valeur allusive, comme en témoigne Jr. 51,11.28 :
Jr. 51,11 : "Le Seigneur réveille l'esprit des rois des Mèdes. Oui, contre Babylone il a formé ce projet : la détruire."
Jr. 51,28 : "Mobilisez les nations en guerre sainte contre elle : les rois des Mèdes, leurs préfets, tous leurs gouverneurs, tout leur empire."

En rapport avec cette dernière mention des Mèdes, on peut relever par ailleurs :

Is. 13,9	(contre Babylone)	*lâśûm hâ'ârèṣ l^{e}šammâh*
Jr. 51,29	(contre Babylone)	*lâśûm 'èt-'èrèṣ bâbèl l^{e}šammâh*
Jr. 4,7	(contre Jérusalem)	*lâśûm hâ'ârèṣ l^{e}šammâh*
Is. 13,13	(contre Babylone)	*w^{e}tir^{c}aš hâ'ârèṣ*
Jr. 51,29	(contre Babylone)	*wattir^{c}aš hâ'ârèṣ*
Jr. 10,22	(contre Jérusalem)	*w^{e}ra^{c}aš gâdôl mé'èrèṣ ... lâśûm... š^{e}mâmâh... tannîm (cf. 13,22)*

Enfin, on peut noter encore *ś^{e}'û nès* en Is. 13,2 et en Jr. 51,27. On a déjà vu que Jr. 6,22ss. contre Sion correspond à Jr. 50,41 contre Babylone, témoignant d'un procédé remontant sans doute à l'exil, et qui a eu son influence sur Is. 13.

Toutefois, si ce procédé remonte à l'exil, il a pu être utilisé ultérieurement. Il existe en fait de nombreuses attaches littéraires post-exiliques. Aussi peut-on se poser la question de savoir si des textes comme Is. 13 et Jr. 50-51 peuvent être vraiment situés avant la fin de l'exil(1). Comment peut-on expliquer une telle activité littéraire et de telles relations entre les différents oracles en aussi peu de temps ?

'^{a}šèr-kèsèp lo' yaḥšobû w^{e}zâhâb lo' yaḥp^{e}ṣû-bô :
kèsèp : En étudiant le verset 12, on avait relevé des parallèles avec So. 1,18 et Ez.7,19 dans le cadre du "jour du Seigneur". Toutefois, en Is. 13,12, on avait *pâz* et *kètèm* (Lm. 4), et on ne retrouve le *kèsèp* et le *zâhab* de So. 1,18 et Ez. 7,19 qu'en Is. 13,17. De plus, au verset 12, il s'agissait de rendre les hommes aussi rares que l'or pur. Au verset 17, qui se situe entre la description des nourrissons écrasés (V. 16) et celle des enfants éliminés (V. 18),

(1) I.B. tome 2, p. 772 : "Communiqué à la diaspora orientale, il (le livre de Jérémie) s'y enrichit de nouveaux compléments (notamment les chapitres 50-51), pour prendre vers 520 la forme sous laquelle il est conservé dans la Bible hébraïque." Mais à la p. 402, il est question de "vers la fin de l'exil", et à la p. 431, on situe Jr. 50-51 et Is. 13-14,23 à l'époque où "l'échéance fatale" apparaît pour Babylone.

l'action des Mèdes apparaît donc du même ordre que celle du "jour du Seigneur" au verset 12. Ce dernier empruntait au "jour" qu'avait connu Jérusalem (cf. Lm. 4), maintenant, le "jour" est appliqué à "eux". Ce "eux" doit désigner les Babyloniens.

On sait qu'en 539, il n'y avait pratiquement pas eu de violence lors de la prise de Babylone. Selon la position habituelle, Is. 13 correspond donc à un désir de vengeance avant la prise de Babylone. Toutefois, par la suite, Babylone a connu des violences, mais surtout, si l'on ne parle que de "eux", n'est-ce pas que le texte se situe à un autre niveau; s'agit-il encore vraiment de faits historiques ?

ḥâpéṣ : 1,11; 13,17; 42,21; 53,10; 55,11; 56,4; 58,2.2; 62,4; 65,12; 66,3.4+
Cf. *ḥèpéṣ* : 44,28; 46,10; 48,14; 53,10; 54,12; 58,3.13; 62,4 +

Verset 18

ûq^{e}šâtôt n^{ec}ârîm t^{e}raṭṭašnâh ûp^{e}rî-bèṭèn lo' y^{e}raḥémû : Les arcs sont mentionnés dans les attaques contre Babylone en 50,14.29 et surtout en 50,42 (Babylone) = 6,22 (Sion).

Jr. 50,41-43 : "Voici qu'un peuple arrive du Nord, une grande nation et des rois nombreux se lèvent des confins de la terre. Ils tiennent fermement l'arc (*qèšèt* cf. 13,16) et le javelot, ils sont barbares (*'akzârî* cf. 13,9+) et impitoyables (*w^{e}lo' y^{e}raḥémû* cf. Is. 13,16) : leur bruit est comme le mugissement de la mer; ils montent des chevaux, ils sont prêts à combattre comme un seul homme contre toi, fille de Babylone. Le roi de Babylone(1) a appris la nouvelle, ses mains ont défailli, l'angoisse l'a pris, une douleur comme celle qui enfante." (*ḥîl kayyôlédâh* cf. Is. 13,7 : *kayyôlédâh y^{e}ḥîlûn*). Pour *rṭš* cf. verset 16.

^{c}al-bânîm lo'-tâḥûs ^{c}éynâm :
ḥûs : signifie prendre en pitié cf. Ne. 13,22. Ce verbe est employé pour parler de l'absence de pitié; cf. Jr. 13,14; 21,7; les 8 emplois d'Ezéchiel..., la négation étant jointe au verbe.

En conclusion, dans ces versets 14 à 18, nous trouvons des éléments qui peuvent faire penser à la période correspondant à la fin de l'exil. Mais, le caractère du texte et les attaches relevées avec Za. 14 ou Jr. 50-51 permettent de penser que la rédaction de ce texte peut être post-exilique. En effet, on ne peut raisonnablement situer les échanges littéraires entre Is. 13 et Jr. 50-51 dans les dernières années de l'exil.

(1) On notera qu'en Is. 21,3ss. certains estiment que c'est le roi de Babylone qui est effrayé.

Versets 19 à 22

Après la description de la fuite, et de la fureur des Mèdes qui en est à l'origine, nous abordons, dans ces versets, la description de l'état de bouleversement et de désolation, où Babylone est définitivement plongée.

La mention de Sodome et Gomorrhe, l'accumulation de noms d'animaux impurs, et l'amplification des descriptions habituelles de dévastations des villes permettent de penser que, si dans ce texte, la Babylone historique est encore présente, elle apparaît déjà, en arrière-plan, comme un symbole.

Verset 19

w^{e}*hây*^{e}*tâh bâbèl :*

bâbèl : Le nom de la ville de Babylone n'avait plus été mentionné depuis le deuxième mot du chapitre 13. Quelle peut donc être la signification de "Babylone" dans notre texte ?

Nous avons déjà noté que, historiquement, l'annonce du châtiment de Babylone, après les révoltes de 522-521, avait été largement répandue dans l'Empire Perse, mais que Babylone n'avait été vraiment détruite que vers 480 par Xerxès, plus précisément entre 485 et 476(1). La population avait alors été déportée. Ce n'est que beaucoup plus tard, vers 330, que Babylone deviendra la capitale d'Alexandre, mais cela se situe bien après notre texte. Par contre, la prise de Babylone en 539 s'était faite sans grandes destructions ni grands combats(2).

Une première indication sur la signification possible de la mention de Babylone en Is. 13,19, pourrait nous être fournie par le parallélisme existant entre les chapitres 13 et 34, parallélisme plus particulièrement frappant en ce qui concerne la fin du chapitre 13 :

13,20	*nṣḥ*	34,10
	škn	34,11.17
	dwr	34,10.17
13,21	*ṣyym*	34,14
	skn	34,11.17
	y^{c}*nh*	34,13
	s^{æc}*yrym*	34,14
13,22	*'yym*	34,14
	tnym	34,13

(1) Cf. Chapitre historique.

(2) J. Briend-M.J. Seux, Textes du Proche-Orient ancien et Histoire d'Israël, 1977, p. 150, texte 65.

On peut également noter les nombreux emplois de *šâm* dans les deux passages.

Entre les deux chapitres, J. Vermeylen a établi le parallélisme suivant :

		Chapitre 13	Chapitre 34
—	La préparation au combat	V. 2-4	V. 1
—	Le carnage des nations	V. 5-9; 14-16	V. 2-3
—	Le bouleversement cosmique	V. 10-13	V. 4-5a
—	La prise de la cité et le massacre de ses habitants	V. 17-19	V. 5b-8
—	Le pays changé en désert	V. 20	V. 9-10
—	Les animaux sauvages	V. 21-22	V. 11-15

Certes, c'est Is. 34 qui a réutilisé Is. 13[1], mais le parallélisme existant entre Is. 13 et Is. 34 suggère qu'Is. 34[2] est dirigé contre Edom, d'une manière semblable à celle dont Is. 13 est dirigé contre Babylone.

Edom, qui avait profité du désastre de 587, et contre qui couvait une longue inimité (Esaü et Jacob), nous paraît représenter l'ennemi symbolique en Is. 34. En tout cas, des significations symboliques pour Babylone en Is. 13, et pour Edom en Is. 34, expliqueraient leur interchangeabilité.

Les oracles contre Edom peuvent s'expliquer dans le contexte historique de la poussée des Nabatéens. Pourquoi les oracles contre Babylone ne pourraient-ils s'expliquer par les violences subies ultérieurement par Babylone ?

ṣ^{e}bî mamlâkôt tip'èrèt g^{e}'ôn kaśdîm :
ṣ^{e}bî : 4,2; 13,14.19; 23,9; 24,16; 28,1.4.5. +

En Is. 4,2, *ṣ^{e}bî* (parure) se trouve en parallèle avec *kâbôd* (gloire) tandis que *tip'ârâh* (ornement) est en parallèle avec *gâ'ôn* (fierté). Mais il s'agit du germe de Yahvé.

En 28,1.4.5, on trouve également *tip'ârâh.*

En 28,1-4, il s'agit de l'orgueilleuse (*gé'ût*) couronne d'Ephraïm, qui va subir la fureur du Seigneur. Cf. 28,2 : "Voici un homme fort et puissant au service du Seigneur, comme une tornade de grêle, une tempête dévastatrice, comme d'énormes trombes d'eau qui se déversent, de sa main il les jette à terre."

En Is. 13, il y a une analogie dans les images; seulement, ici, elles n'atteignent plus le symbole de l'orgueil des ivrognes d'Ephraïm, mais Babylone, le symbole des royaumes et de l'orgueil des Chaldéens. Et toute la terre

(1) J. Vermeylen, Du prophète Isaïe à l'Apocalyptique, Isaïe I-XXXV, tome 1, 1977, pp. 440ss. — Vermeylen fait remarquer que la liste des animaux d'Is. 13 a été complétée à l'aide de Dt. 14,12-18; Is. 14,23; So. 2,14.

(2) J. Vermeylen, *op. cit.*, tome 1, p. 441 : "Le rapprochement entre Is. 34,1-8 et 63,1-6 s'impose d'autant plus qu'il est question dans les deux textes, de la vengeance exercée contre Edom, qui semble représenter l'ensemble du monde païen".

est atteinte par le "jour du Seigneur", et Babylone, en tant que Symbole, est concernée à un titre particulier.
gâ'ôn : 2,10.19.21; 4,2; 13,11.19; 14,11; 16,6.6; 23,9; 24,14; 60,15+. En 13,11, il est précisé que le Seigneur va mettre fin à l'orgueil des superbes, et en 14,11, le même orgueil est précipité au shéol. Ainsi, il apparaît que 13,19, non seulement ne peut être considéré comme marginal (cf. ceux qui veulent effacer la mention de Babylone), mais semble au contraire, le centre autour duquel s'organisent les chapitres 13 et 14, avec le thème de l'orgueil, qui leur est commun. Babylone, symbole de l'orgueil humain, se dresse face à Dieu. La destruction de Babylone, à cause de son orgueil, va être mise en parallèle avec celle de Sodome et Gomorrhe pour leur perversion.
kaśdîm : 13,19; 23,13; 43,14; 47,1.5; 48,14.20 +. Du point de vue historique, ce terme ne donne aucun renseignement exploitable, Cf. Chapitre historique.

Toutefois, dans la Bible, on trouve pour la première fois la mention des Chaldéens dans le livre de Jérémie, donc à l'époque de la puissance de Babylone. Les autres emplois bibliques figurent généralement dans les livres au moins exiliques : Chroniques, Job, Ezéchiel, Daniel, Habaquq. Les emplois de 2 R. 24-25 se rapportent à la chute de Jérusalem sous Nabuchodonosor. En dehors du livre d'Isaïe, il reste le cas de Gn. 11,28-31 et 15,7. Ces mentions peuvent être tardives (cf. B.J. 2ème édition, Gn. 11,31, note c). Dans le livre d'Isaïe, nous pouvons relever 4 mentions dans le chapitre 40 et suivants. L'attestation de 23,13 pose de multiples problèmes (cf. B.H.S.) et se situe dans un texte, que nous avons déjà signalé plusieurs fois comme ayant au moins été retouché tardivement. On peut en conclure que cette attestation biblique de 13,19 rend peu vraisemblable l'ancienneté du texte.

k^{e}mahpékat- '^{e}lohîm 'èt-s^{e}dom w^e'èt-^{ca}morâh : Nous voyons apparaître ici un élément curieux avec l'emploi de *'^{e}lohîm,* alors que jusqu'à présent, Dieu était désigné par *YHWH*. Les 2 emplois les plus proches de *'^{e}lohîm* se trouvent en 8,21 et 17,6.
mahpékâh : 6 attestations dans la Bible : Is. 1,7 où l'expression fait partie d'une addition[(1)], Jr. 49,18 et 50,40[(2)] dans des passages qui peuvent être rapprochés d'Is. 13, puis Dt. 29,22 où Sodome et Gomorrhe sont mentionnées, et surtout Am. 4,11.
Am. 4,11 : *k^{e}mahpékat '^{e}lohîm 'èt-s^{e}dom w^e'èt ^{ca}morâh.* La similitude existant entre notre texte et celui d'Amos laisse supposer une dépendance d'Is. 13,19 par rapport à Amos. Nous y trouvons même *'^{e}lohîm,* qui ne figure pas en Dt. 29,22 (*YHWH*). Certes, *mahpékâh* figure en Is. 1,7 et la

(1) J. Vermeylen, *op. cit.*, tome 1, pp. 50-51, NB note 1, p. 51. Cf.la mention de Sodome et Gomorrhe en Is. 1,9.

(2) Jr. 49,18 : *k^{e}mahpékat s^{e}dom w^{aca}morâh* est plus éloigné du texte d'Amos (cf. ci-dessous dans le texte) et concerne Edom (cf. Is. 13 et 34). Le texte de Jr. 50,40 correspond mieux à Amos et Is. 13. On notera par ailleurs, que Jr. 49,18 et Jr. 50,40 se prolongent ensuite, à quelques variantes près, de la même manière.

mention de Sodome et Gomorrhe en Is. 1,9, mais là encore, c'est Yahvé Sabaot qui est nommé, et non Elohim. En Is. 1,10, Sodome et Gomorrhe sont de nouveau nommées à titre d'accrochage avec ce qui précède, c'est alors une manière de parler du peuple d'Israël. De toutes manières, les corrélations littéraires entre Is. 13 et Am. 4 ne peuvent s'expliquer par Is. 1.

Le texte d'Amos se présente comme une théophanie :
Am. 4,11 : "Je vous avais bouleversés autant qu'au bouleversement divin de Sodome et Gomorrhe, et vous étiez comme un tison arraché de l'incendie, mais vous n'êtes pas revenus jusqu'à moi."
Am. 4,12 : "Eh bien ! Voici comment je vais te traiter Israël ! Et puisque c'est ainsi que je vais te traiter, prépare-toi à rencontrer ton Dieu, Israël "
Am. 4,13 : "Car voici Celui qui façonne les montagnes, qui crée le vent, qui révèle à l'homme ses pensées, qui des ténèbres produit l'aurore, qui marche sur les hauteurs de la terre, il se nomme le Seigneur, Dieu des puissances."

Le rédacteur d'Is. 13, ayant pu difficilement ignorer le "jour du Seigneur" d'Am. 5,18-20, il est vraisemblable qu'il se soit également intéressé à la théophanie d'Am. 4,11ss. Cela correspond à l'interprétation théophanique du "jour du Seigneur" que nous trouvons en Is. 13[1].

En ce qui concerne les attestations de *mahpékâh* de Jr. 49,18 et Jr. 50,40, on peut relever en Jr. 49,17-18 : "Edom deviendra un objet de stupeur; tous ceux qui passeront près d'elle, stupéfaits, hurleront devant toutes ses blessures. Comme au bouleversement de Sodome et Gomorrhe et des cités voisines, dit Yahvé, personne n'y habitera plus, aucun humain n'y séjournera plus." Le texte se présente donc d'une manière quelque peu différente, le "dit Yahvé" de la fin remplaçant notamment le "bouleversement divin".

Par ailleurs, un rapprochement entre Jr. 49,18 contre Edom, et Jr. 50,40, contre Babylone, n'est pas étonnant (cf. Is. 13 et Is. 34). On peut même raisonnablement penser que c'est Jr. 49,18 qui emprunte à Jr. 50,40.

En effet, en Jr. 50,40, nous avons : "Comme lorsque Dieu renversa Sodome et Gomorrhe, et les villes voisines — oracle de Yahvé — personne n'y habitera plus, aucun humain n'y séjournera plus." Or nous avons vu que Jr. 50,41-43 reprenait Jr. 6,22-24 concernant Sion, pour appliquer ce texte à Babylone, et que Jr. 6,22-24 (ainsi que Jr. 4,6ss.) était utilisé en Is. 13. Par ailleurs, au-delà de la correspondance d'Is. 13,19b et Jr. 50,40a (Sodome et Gomorrhe), Is. 13,20 et Jr. 50,39b.40b, concernant l'absence d'habitants, se répondent mutuellement[2].

(1) Ainsi la reprise d'Am. 4,11 par Is. 13 apparaît logique dans un texte qui parle du "jour du Seigneur" (cf. Is. 13,6ss. et Am. 5,18-20); dans un cadre théophanique (cf. Is. 13,2ss. et Am. 4,11ss.). La reprise de l'expression concernant Sodome et Gomorrhe en Jr. 50,40 a pu se faire par l'intermédiaire de la mention de Babylone. A partir de ce moment-là, la reprise de l'image pour Edom (cf. Jr. 49,18) correspond au parallèle entre Is. 13 et Is. 34.

(2)

Is. 13,20	Jr. 50
lo' - téšèb lânèṣaḥ w^{e}lo' tiškon	39b : w^{e}lo' téšèb ^{c}ôd lânèṣaḥ
^{c}ad-dôr wâdôr w^{e}lo' - yahèl	w^{e}lo' tiškôn ^{c}ad-dôr wâdor

Enfin, le bestiaire de Jr. 50,39 ressemble fort à celui d'Is 13,21.22 : *ṣyym* en Is. 13,21 comme en Jr. 50,39, *b^{e}nôt ya^{ca}nâh* en Is. 13,21 et Jr. 50,39, *'yym* en Is. 13,22 et Jr. 50,39.

On est donc obligé d'admettre qu'il existe des liens étroits entre Is. 13 et Jr. 50,39-43. Mais le problème ne peut être simplement résolu par une dépendance de Jr. 50 par rapport à Is. 13. Il faut admettre également que le rédacteur avait connaissance de traditions (orales?) portant sur la réinterprétation de Jr. 6,22-24. Par ailleurs, il aurait fallu que l'auteur de Jr. 50 connaisse suffisamment les traditions sur le réinterprétation de Jr. 6,22-24, pour en rconnaître des éléments en Is. 13, et l'expliciter en sa forme la plus simple, à côté d'autres éléments réutilisés en Is. 13[1].

En définitive, il apparaît que les auteurs d'Is. 13 et de Jr. 50 se sont référés à des traditions communes, au-delà de la dépendance de Jr. 50 par rapport à Is. 13.

Verset 20

lo'-téšéb lânèṣaḥ w^{e}lo' tiškon ^{c}ad-dôr wâdôr; cf. Jr. 50,39 : *w^{e}lo'-téšéb ^{c}ôd lânèṣaḥ w^{e}lo' tiškôn ^{c}ad-dôr wâdôr* en tenant également compte de ce qui a été dit plus haut, au verset 19.

w^{e}lo'-yahél šâm ^{ca}râbî :
^{ca}râbî : En dehors de Jr. 3,2, ce terme apparaît uniquement dans le livre de Néhémie et dans les Chroniques[2].
yahél ou plutôt *yéhal* pour *yé'èhal*[3]. La racine *'hl* n'apparaît par ailleurs, sous forme verbale, qu'en Gn. 13,12.18, texte qui offre une comparaison éclairante. En Gn. 13,12.18, nous trouvons : "Abram s'établit dans les villes de la plaine; il dressa ses tentes jusqu'à Sodome.", et en Gn. 13,18 : "Avec ses tentes, Abram alla s'établir au chêne de Mambré qui est à Hébron, et là il érigea un autel à Yahvé."

Ce campement figurait un présage pour l'avenir : une descendance (*zr^{c}*) est promise à Abram en Gn. 13,15-16. Cette promesse est refusée à Babylone car en Is. 14,20-21, il sera précisé que la descendance (*zr^{c}*) des méchants doit être exterminée à jamais.

šâm ^{ca}râbî w^{e}ro^{c}îm lo' - yarbiṣû šâm	40b : lo'-yéšéb šâm 'îš w^{e}lo' - yâgûr bâh bèn-'âdâm

Le dédoublement de *yšb* (39b et 40b), alors que l'on retrouve en 40b le *šâm* d'Is. 13,20, va dans le sens d'une dépendance de Jr. 50 par rappot à Is. 13.

(1) Jr. 50 apparaît postérieur à Is. 13, mais les deux textes seraient ultérieurs à Jr. 6,22-24. Or la reconnaissance de l'utilisation de Jr. 6,22-24 en Is. 13 par l'auteur de Jr. 50, qui reprend manifestement par ailleurs Is. 13, suppose que les 2 auteurs (?) connaissent tous les deux cette réinterprétation.

(2) *^{c}rby* : Is. 13,20; Jr. 3,2; 2 Ch. 17,11; 21,16; 22,1; 26,7; Ne. 2,19; 4,1; 6,1 +

(3) Septante *σκηνοποιήσει* cf. B.H.S. Is. 13,20, note a.

w^{e}ro^{c}îm lo'-yarbiṣû šâm : Nous rencontrons ici une amplification par rapport aux descriptions habituelles, où la présence de troupeaux est déjà signe de dévastation, comme nous le voyons en Jr. 6,2-3 : "La belle, la délicate, je la détruis, la fille de Sion ! Vers elle arrivent des pasteurs avec leurs troupeaux !", et en Is. 17,1-2 : "Oracle sur Damas. Voici Damas qui cesse d'être une ville, elle va devenir un tas de décombres; abandonnées pour toujours ses villes apartiendront aux troupeaux, ils s'y coucheront (*rbṣ*) sans qu'on les effraie."
râbaṣ : Ce verbe signifie "être couché" pour un animal. Cf. Gn. 49,9 : "Il s'est accroupi, s'est couché (*rbṣ*) comme un lion, comme une lionne : qui le ferait lever ?"

Ce verbe s'applique avant tout aux troupeaux. Cf. Gn. 29,2 : "Et voici qu'il vit un puits dans la campagne, près duquel étaient couchés (*rbṣ*) trois troupeaux de petit bétail." De plus ce verbe paraît supposer une certaine quiétude. Cf. Jb. 11,19 : "Lorsque tu reposeras (*rbṣ*), nul ne te troublera et bien des gens rechercheront ta faveur."

Dans notre texte, ici en 13,20, il signifie "faire paître", étant au hiphil. Cf. Jr. 33,12 : "Il y aura encore dans ce lieu en ruines, privé d'hommes et de bêtes, et dans toutes ses villes, des pâturages où les bergers feront reposer leurs bêtes." Enfin en So. 2,14, nous découvrons dans Assur, à côté des troupeaux qui doivent paître, des animaux impurs qui déjà doivent occuper la ville.

Verset 21

w^{e}râbṣû-šâm ṣiyyîm :
ṣiyyîm : Is. 13,21; 23,13; 34,14; Jr. 50,39; Ps. 72,9; 74,14 +. Déjà nous avons signalé les relations existant entre Is. 13, Is. 34 et Jr. 50.

Ces trois passags font mention d'animaux qui habituellement habitent le désert, où ils sont liés au monde démoniaque (cf. Is. 34,14 et note a dans la B.J. 2ème édition, qui renvoie à Lv. 17,7, mais aussi à Lv. 16,8, au sujet d'Azazel). Dans le désert, Dieu ne peut exercer son action fécondante.

En 13,21, la Septante mentionne les *δαιμόνια*. Ces différentes attaches vont dans le sens d'un texte tardif. Nous pouvons rappeler par ailleurs, que nous avons également émis l'hypothèse qu'Is. 23 avait été retouché au moment de la constitution du recueil, en fonction de l'introduction que constitue Is. 13,1-14,23.

ûmâl'û bâttéyhèm 'oḥîm w^{e}šaknû šâm b^{e}nôt ya^{ca}nâh ûś^{ec}îrîm
y^{e}raqq^{e}dû šâm : Si les troupeaux ne viennent pas sur les ruines de Babylone, par contre les animaux impurs en feront leur lieu de prédilection. L'accumulation de termes rares renforce encore l'effet recherché.

'oḥîm : hapax biblique : On rapproche souvent ce terme de l'interjection *'aḥ*; il s'agirait d'un animal hurleur. On peut penser à un hibou ou à une chouette (cf. Wildberger, p. 253).
b^{e}nôt ya^{ca}nâh : Is. 13,21; 34,13; Jr. 50,39 pour 8 attestations bibliques. Cet animal fait partie de ceux qui sont considérés comme immondes et que l'on ne doit pas manger, selon Lv. 11,13ss.
śa^{c}îr : Is. 13,21; 34,14. En Lv. 16, un animal de cette sorte est envoyé à Azazel dans le désert, mais un autre est destiné au sacrifice pour les péchés.
râqad (piel) : Ce verbe évoque une idée d'intense agitation. Cf. Jl. 2,5; 1 Ch. 15,29.

Verset 22

w^{ec}ânâh 'iyyîm b^{e}'alm^{e}nôtâyw w^{e}tannîm b^{e}héyk^{e}léy ^{c}onèg :
b^{e}'alm^{e}nôtâyw : Si l'on parle toujours de Babylone, il vaut mieux corriger le pronom suffixe *w* (masculin) en *h* (féminin). Peut-être faut-il encore corriger *'lmnwt* en *'rmnwt* (palais). En effet, en langue égyptienne, le *l* et le *r* se confondaient. Il peut y avoir également confusion avec *'lmnh* (veuve). Cf. Ez. 19,7 et Bible de Jérusalem, 2ème édition, Ez. 19,7, note c.

Nous préférons *'rmnwt* en raison du parallèle avec *hykl*. De plus, cela correspond à ce que nous trouvons en 34,13. Cf. 34,13-14 : "Dans ses bastions (*'rmntyh*) croîtront les ronces, dans ses forteresses, l'ortie et l'épine : ce sera une tanière de chacals, un enclos pour les autruches. Les chats sauvages rencontreront les hyènes, le satyre apellera le satyre, là encore se trouvera Lilith, elle trouvera le repos".

Dans ces versets, on retrouve : *tannîm; b^{e}nôt ya^{ca}nâh; ṣiyyîm; 'iyyîm; śâ^{c}îr.*
'iyyîm : 3 attestations bibliques : Is. 13,22; 34,14; Jr. 50,39 +
tannîm : ce terme se retrouve aussi en Is. 34,13 et Jr. 51,37, cf. Jr. 49,33. En Ez. 32,2, ce terme est utilisé pour désigner le crocodile.
^{c}onèg : Il s'agit de qualifier les palais. La seule autre attestation biblique figure en Is. 58,13 : "Si tu appelles le sabbat "délices"..."
Cf. *^{c}ânag* : Is. 55,2; 57,4; 58,14; 66,11; Jr. 6,2; Dt. 28,56; Ps. 37,4.11; Jb. 22,26; 27,10+

w^{e}qârôb lâbô' ^{c}ittâh cf. Is. 13,6 : *kî qârôb yôm YHWH*

w^{e}yômèyhâ lo' yimmâšékû : La fin de Babylone est présentée comme proche. Le mashal du chapitre 14, lui aussi, sera présenté comme une anticipation (cf. 14,3).

Mais en fait, nous pensons qu'il y a là un montage post-exilique. Le phénomène est d'autant plus manifeste qu'en 13,1, le texte est mis dans la bouche d'Isaïe.

Conclusion sur le Chapitre 13 d'Isaïe et perspectives sur l'étude du Chapitre 14

A l'intérieur du livre d'Isaïe, le chapitre 13 occupe une position charnière, au début du recueil des oracles contre les nations. Dès le début, on y découvre la volonté de l'auteur d'intégrer ce texte dans la tradition Isaïenne, aussi bien par son titre que par la réutilisation d'un passage du chapitre 5.

Nous y trouvons d'autre part des reprises des chapitres 10 et 30 (cf. 30,17 + 30,27ss.), liées aux traditions Isaïennes sur un retournement de situation dans les cas désespérés. Il apparaît que l'auteur d'Is. 13 a prolongé la réflexion de la tradition Isaïenne sur le retournement de la situation de l'Assyrie, qui après avoir été le "gourdin de la vengeance de Dieu", en vient pour s'être enorgueillie, à subir cette même vengeance. Ainsi, des textes concernant le châtiment de l'Assyrie, sont repris par transposition, pour parler de Babylone.

Mais d'autre part, des textes décrivant la désolation de Jérusalem ou d'Israël servent à dépeindre celle de Babylone. Il apparaît du reste ici, que l'auteur d'Is. 13 a eu connaissance de traditions concernant l'utilisation de certains textes de Jérémie, qui parlaient de la destruction de Jérusalem pour décrire celle de Babylone. Dans les cas extrêmes, le rédacteur s'est même contenté de remplacer le nom de Sion par celui de Babylone.

Cette tradition de substitution a dû voir le jour en exil, pour être par la suite réutilisée dans la littérature ultérieure. Tout en tenant compte de ce procédé, nous ne pouvons négliger les liens avec la suite du recueil d'oracles contre les nations, principalement les passages concernant Babylone. Nous avons vu notamment qu'Is. 13 s'était en partie inspiré d'Is. 21.

On peut déjà noter que l'on retrouve la même thématique morale dans les chapitres 13 et 14, où nous trouvons des emplois de termes semblables en rapport avec cette thématique. Mais pour mieux apprécier les relations entre les chapitres 13 et 14, il faudra tenir compte du rôle d'Ez. 32.

Le chapitre 13 d'Isaïe présente enfin un passage sur le "jour du Seigneur", qui apparaît comme une réinterprétation de l'ensemble du recueil des oracles contre les nations. Il faut y voir l'affirmation, qu'au-delà des vicissitudes historiques, l'orgueil humain, représenté notamment par les grands empires, sera renversé. Pour exprimer cet acte de foi, l'auteur d'Is. 13 a utilisé des traditions concernant le "jour du Seigneur". Pour ce faire, il s'est tout d'abord appuyé sur le "jour du Seigneur" du chapitre 2 d'Isaïe. Il est du reste probable que l'ensemble du recueil a été restructuré en fonction de cet élément.

L'auteur d'Is. 13 s'est également inspiré du "jour du Seigneur" de Sophonie, de celui d'Amos, et on ne peut négliger l'influence d'Ezéchiel. Dans le cas d'Amos, nous avons même vu que des images puisées dans le voisinage du passage sur le "jour du Seigneur", avaient été aussi utilisées.

Compte tenu de ces traditions antérieures, le chapitre 13 se situe donc dans un mouvement, où va se développer l'imagerie des grands combats contre des ennemis de plus en plus symboliques.

Le prophète cherche à fortifier la foi des croyants restés fidèles au milieu des difficultés de l'histoire. De ce point de vue, on peut rapprocher d'Is. 13 les textes d'Is. 34, Joël, Jr. 50-51 et Za. 14. Même si Is. 13 doit être probablement considéré comme le premier de la série, son genre littéraire permet de le situer comme étant assez proche, dans le temps, des suivants. Du reste, nous avons vu que l'on ne pouvait, purement et simplement, considérer des éléments de Jr. 50 comme dépendants d'Is. 13, puisque Jr. 50 ne fait que reprendre, pour un passage, un oracle de Jr. 6 contre Sion.

En ce qui concerne la datation d'Is. 13, on peut remarquer qu'un premier problème se pose en raison de la relation d'Is. 13 avec des textes authentiquement Isaïens.

Cette relation, pensons-nous, est plutôt le signe d'une dépendance littéraire et d'une volonté de se situer dans une tradition, que le fait d'une appartenance à une même couche littéraire. Cette solution permet en outre d'éviter des explications difficiles sur la vraisemblance historique du texte. Par ailleurs, il faut encore tenir compte du réemploi de textes de Jérémie, concernant la destruction de Sion, pour les appliquer à Babylone. Du point de vue historique, on doit alors remarquer que le rôle prêté aux Mèdes n'est guère vraisemblable avant la fin de l'exil. Donc, si Is. 13 fait allusion à des événements relevant de la fin de l'exil, il n'est pas possible de situer le texte lui-même avant cette période. Toutefois, ces éléments historiques ne sont nullement incompatibles avec une datation postérieure. En fait, les Mèdes, par la suite, sont restés un symbole. Aussi, l'argument historique habituel consistant à dire que Babylone ne fut finalement pas détruite en 539, alors que le chapitre 13 mentionne les Mèdes, peut permettre de considérer ce chapitre comme un vœu formulé à la fin de l'exil.

Mais, s'agit-il de vérité historique dans les grands combats eschatologiques auxquels Is. 13 donnera suite ? En Is. 13, on peut remarquer que la fin de Babylone est annoncée sur le même mode que celui de la venue du "jour du Seigneur". On peut donc se poser la question de savoir si on se situe vraiment à un niveau historique. Babylone n'est-elle pas déjà pensée comme le symbole par excellence de l'orgueil humain, le symbole de l'impérialisme, au-delà même du rôle habituel des nations ? Cet aspect sera repris et encore développé en Is. 14. Et dans le parallèle d'Is. 34, le symbole de Babylone laissera place à celui d'Edom.

Bien entendu, dater Is. 13 suppose l'unité de l'ensemble du chapitre. Nous avons vu, que tout au long de l'ensemble du chapitre, se retrouvent des constructions assez proches, et que, même l'emploi dans des sens différents, d'un terme comme *ṣ*^{e}*bî*, s'explique bien dans une rédaction d'ensemble. Aussi peut-on bien considérer le chapitre 13 comme un ensemble, même s'il y a eu des réutilisations, qui ont été du reste largement retravaillées (cf. le cas de 5,26). Et cette construction d'ensemble prépare ainsi le chapitre 14.

En résumé, le chapitre 13, qui se veut dans la tradition Isaïenne (cf. 13,1), tient compte du rôle joué par Babylone dans l'histoire tout en réinterprétant les oracles contre les nations. Si on y trouve des allusions à des faits historiques datant de la fin de l'exil, Is. 13 se place toutefois dans une tradition, où les combats eschatologiques prendront une allure de plus en plus irréelle.

Nous avons souligné les problèmes qui se posent lorsqu'on veut situer Is. 13 dans la tradition isaïenne, sinon biblique. Le cas d'Is. 14 va apparaître comme étant encore plus délicat.

En effet, on a voulu y voir parfois la réutilisation d'un mashal contre un souverain assyrien(1) et des rapports ont pu être établis avec Ugarit(2). Mais, le problème le plus important est celui des rapports existant entre Is. 14 et Ez. 32.

Certains auteurs, comme Auvray et Lods(3) ont conclu à une dépendance d'Is. 14 par rapport à Ez. 32, mais davantage pour des raisons d'ordre général, qu'à la suite d'une analyse littéraire serrée. D'autres, comme Vermeylen, pensent pouvoir affirmer qu'il n'y a pas d'argument décisif pour trancher le débat(4).

Pour nous, nous avons voulu reprendre le problème de dépendance entre ces deux textes.

En premier lieu, nous nous situerons du point de vue d'Ez. 32,17ss. pour la raison bien précise que ce texte est daté. Ainsi, nous avons pensé que les dépendances établies pourront être assorties d'un point fixe d'ordre chronologique.

Toutefois, il nous faudra chercher à répondre à plusieurs objections,

(1) Introduction à la Bible, tome 2, 1973, pp. 388 et 432. Le poème de 14,4b-21 aurait d'abord été écrit pour la mort de Sargon. — Pour la bibliographie et les différentes hypothèses : J. Vermeylen, Du prophète Isaïe à l'Apocalyptique, Isaïe I-XXXV, tome 1, 1977, pp. 292-293.

(2) Ceci principalement à partir de 14,12-15. — P. Grelot, Isaïe XIV 12-15 et son arrière-plan mythologique, Rev. Hist. Rel., 1956, pp. 18-48. — P.C. Craigie, Athtar and Phaeton (Jes. 14,12-15), Z.A.W. 85, 1973, pp. 223-225. — Mac. Kay, Helel and Dawn Goddess, V.T. 20, 1970, pp. 451-464.

(3) A. Lods, Notes sur deux croyances hébraïques relatives à mort et à ce qui suit, C.R.A.I.B.L., 1943, p. 281.

(4) J. Vermeylen, *op. cit.* p. 294.

dont la plus radicale provient du fait que les dates du livre d'Ezéchiel s'accordent parfois difficilement entre elles. Certains auteurs ont même conclu au caractère artificiel de ces dates, et leur refusent toute valeur chronologique.

C'est ainsi, que pour une année, nous serons amenés à revenir sur la question de la date possible de la chute de Jérusalem, 587 ou 586 ?[1] De plus, nous aurons à élargir notre enquête sur le livre d'Ezéchiel.

Nous verrons du reste que, pour bien comprendre les rapports qui existent entre Is. 14 et Ez. 32, il est nécessaire de les situer chacun dans leurs recueils respectifs d'oracles contre les nations. Ez. 32,17ss. fait notamment partie d'une succession d'oracles contre l'Egypte, dont il faudra bien tenir compte.

A partir du recueil d'oracles contre les nations du livre d'Ezéchiel (on pourra comparer avec les grandes lignes du recueil d'Isaïe), nous pourrons avoir une idée des problèmes de constitution de tels recueils, et le rôle qu'ils jouent dans les livres des grands prophètes. Ce phénomène de constitution des recueils pourra du reste s'avérer avoir des liens avec la constitution de grands ensembles contre Babylone.

Is. 13,1-14,23 ne sert-il pas d'introduction au recueil du livre d'Isaïe ? Et si dans le recueil d'Ezéchiel nous ne trouvons pas d'oracles contre Babylone, celle-ci n'y joue-t-elle pas tout de même un rôle comme instrument de Dieu contre les nations ? Comment expliquer cette différence entre les deux recueils ?

(1) La mention chronologique d'Ez. 33,21 est du reste directement liée au problème.

EZECHIEL 32,17-32
DANS LE CADRE DU RECUEIL DES ORACLES CONTRE LES NATIONS
(Ez. 25-32)

Le recueil d'oracles contre les nations du livre d'Ezéchiel n'est pas structuré par des titres aussi caractéristiques que ceux du livre d'Isaïe en "Massa". Il est constitué par des oracles contre sept nations[(1)] : Ammon (25,1-7), Moab (25,8-11), Edom (25,12-14), les Philistins (25,15-17), Tyr (26,1-28,19), Sidon (28,20-24), Egypte (29,1-32,32). De plus, il s'y est inséré un oracle de salut pour Israël (28,25-26)[(2)].

Généralement, on considère que le livre d'Ezéchiel comprend trois grandes parties[(3)] :
1) Oracles d'avant la chute de Jérusalem
2) Oracles contre les nations
3) Promesse de salut pour Israël.

La première partie aboutit à la prédiction de la chute de Jérusalem en 24,26-27[(4)], et dans les débuts de la troisième partie, en 33,21.22, nous trouvons l'annonce effective de celle-ci. En 33,1-20, un texte sur la rétribution personnelle présente des parallèles avec le chapitre 18[(5)]. Mais, au chapitre 33, le problème traité est celui d'Israël, qui est promise à la vie, malgré les circonstances. (Cf. V. 11 Bβ : "Pourquoi mourir, maison d'Israël ?")

La deuxième partie, qui nous intéresse plus spécialement, est celle des oracles contre les nations. Elle apparaît clairement comme justifiant le renversement entre la première et la troisième partie, si l'on tient compte de l'enchaînement rédactionnel entre l'aboutissement de 24,21 et le rebondissement de 25,3 :
24,21 : *hin^{e}nî m^{e}ḥallél 'èt miqdâšî*
25,3 : *ya^{c}an 'ômrék hè'âḥ 'èl miqdâšî kî niḥâl*

Les moqueries des nations vont justifier le châtiment de celles-ci, et au-delà, le salut d'Israël.

(1) Le chiffre sept est sans doute voulu.

(2) En 28,25-26, nous avons déjà une perspective de retour d'exil. Elle s'est greffée sur la reprise de la mention de la *béyt yiśrâ'él* 28,24 et 28,25.

(3) On peut mettre à part la description du temple futur (ch. 40-48), mais en fait, c'est plutôt une excroissance de la 3ème partie.

(4) Ezéchiel muet cf. 24,27 et 3,26.

(5) E. Vogt, Untersuchungen zum Buch Ezechiel, 1981, pp. 108ss.

Le groupement des oracles contre Ammon, Moab et Edom paraît normal, compte tenu des relations étroites existant entre ces trois pays. Le lien entre Edom et la Philistie est assuré par la racine *nqm* et la reprise d'expressions identiques en 25,13 et 25,16 :
25,13: *lâkén koh 'âmar* ^{a}*donây YHWH w*^{e}*nâṭitî yâdî* ^{c}*al-*^{e}*dôm w*^{e}*hikrattî*
25,16: *lâkén koh 'âmar* ^{a}*donây YHWH hin*^{e}*nî nôṭèh yâdî* ^{c}*al-p*^{e}*lištîm w*^{e}*-hikrattî*

Au chapitre 26, s'ouvre une série d'oracles contre Tyr (chapitres 26-28). Il faut noter que l'argumentation de 26,2 ressemble beaucoup à celle de 25,3 (cf. ci-dessus) :
26,2: *ya*^{c}*an* ^{a}*šèr-'âm*^{e}*râh ṣor* ^{c}*al y*^{e}*rušalaim hè'âḥ*

On remarquera de plus, que *hè'âḥ*[1] ne se retrouve dans le livre d'Ezéchiel qu'en 25,3; 26,2 et 36,2.

Or, il est intéressant de souligner que le chapitre 35 est un oracle contre Edom, la mention des *hâréy yiśrâ'él* de 34,13 ayant pu appeler la mention de la *har śé*^{c}*îr* en 35,2.

Mais surtout, l'argumentation de 36,2 est conforme à celle de 25,3 et 26,2 :
36,2: *ya*^{c}*an 'âmar hâ'ôyéb* ^{c}*aléykèm hè'âḥ.*

Il apparaît donc que ce *hè'âḥ* est bien une marque des motivations, qui permettent de passer des oracles d'avant la destruction de Jérusalem (première partie du livre d'Ezéchiel), aux oracles de promesse de restauration (troisième partie). Le motif, ici souligné, est celui des moqueries des nations devant la destruction de Jérusalem et du sanctuaire.

Tout au moins doit-on retenir que le début des oracles contre Tyr, en 26,2, ressemble à celui des oracles contre les quatre nations en 25,3.

Mais, par un autre aspect, les oracles contre Tyr peuvent être rapprochés des oracles contre l'Egypte des chapitres 29-32. En effet, en 26,1, nous trouvons une date, comme dans les oracles contre l'Egypte. Nous reviendrons longuement sur ce point ultérieurement.

Le lien entre l'oracle du chapitre 26 et celui du chapitre 27 semble assuré par la mention de la *qînâh*[2] :
26,17 : *w*^{e}*nâś*^{e}*'û* ^{c}*âlayik qînâh*
27,2 : *śâ'* ^{c}*al ṣor qînâh*
27,32 : *w*^{e}*nâś*^{e}*'û 'élayik b*^{e}*nîhèm qînâh w*^{e}*qôn*^{e}*nû* ^{c}*âlâyik*

Entre les chapitres 27 et 28, le lien s'effectue par l'expression *b*^{e}*léb yammîm* (27,4 et 28,2).

Le chapitre 28, lui, comprend deux oracles contre le roi de Tyr en 28,1-10 et 28,11-19, puis un oracle contre Sidon en 28,20-24 et enfin, un oracle de salut pour Israël en 28,25-26.

(1) *hè'âḥ* apparaît 9 fois dans la Bible et exprime une intense satisfaction. Il faut bien le distinguer du cri de détresse qui apparaît sous les formes ^{a}*hâh* (13 fois); *hâh* (Ez. 30,2+); *'âḥ* (Ez. 6,11 et 21,20+).

(2) La *qînâh* est une complainte dans laquelle la 2ème partie du vers est plus courte que la première.

Les oracles contre Tyr présentent une grande parenté entre eux. On peut noter entre autre l'expression *gâbah libb^{e}kâ* en 28,2 et 28,17. Il s'agit, dans les deux cas, de la démesure du prince de Tyr, qui prétend être un dieu (cf. 28,2), ou qui habite le jardin de Dieu (28,13), et qui, en raison de sa perversion, est durement châtié. Nous avons là des thèmes qu'on retrouve dans le chapitre 14 d'Isaïe et ces thèmes communs peuvent être rapprochés de la littérature d'Ugarit(1).

Avec le chapitre 29 s'ouvre une série d'oracles au nombre de sept(2) contre l'Egypte : 29,1-16; 29,17-21; 30,1-19; 30,20-26; 31,1-18; 32,1-16; 32,17-32.

C'est l'élément constitutif principal du recueil d'oracles contre les nations du livre d'Ezéchiel. Là encore, on peut noter un certain nombre d'enchaînements rédactionnels. On retiendra plus particulièrement *b^{e}nôt haggôyim* en 32,16 et 32,18.

Mais, ce qui caractérise surtout les oracles contre l'Egypte, ce sont les nombreuses indications chronologiques qui y figurent. Au début des oracles contre Tyr, nous en avions déjà relevé une. Mais nous en trouvons six autres, se rapportant aux oracles contre l'Egypte : 29,1; 29,17; 30,20; 31,1; 32,1; 32,17(3).

Ces indications chronologiques, et notamment celle de 32,17, présentent un grand intérêt dans la mesure où elles peuvent nous permettre de mieux situer chronologiquement les textes d'Ezéchiel. Cela pourra nous fournir une aide pour l'étude d'Is. 14, dans la mesure où Is. 14 et Ez. 32,17ss. présentent des points communs. Aussi entreprenons-nous, ci-dessous, une étude complète sur la question.

LES INDICATIONS CHRONOLOGIQUES DES ORACLES CONTRE L'EGYPTE

La valeur chronologique des indications relevées, ainsi que cette insistance à dater des oracles, posent un problème.

Il semble que ces dates doivent pouvoir être situées par rapport à d'autres relevées dans le livre d'Ezéchiel en 1,1-2; 8,1; 20,1; 24,1; 33,21; 40,1. De plus, si ces dates ont leur signification propre dans le livre d'Ezéchiel, nous aurons également à les rapprocher d'autres contenues dans la Bible, no-

(1) O. Loretz, Der Sturz des Fürsten von Tyrus, Ugarit Forschungen, VIII 1976, pp. 455-458. Voir aussi UF I, 1969, p. 81, pp. 87-88-89...

(2) Voir note 1, p. 170.

(3) Les oracles contre l'Egypte contiennent 6 des 13 dates du livre d'Ezéchiel, alors qu'ils ne représentent que 4 chapitres sur 48. Il faudra aussi, éventuellement, tenir compte d'indications d'un autre ordre en 4,5.6; 29,11-13, qui peuvent interférer avec les précédentes. — Pour *šnh* dans le livre d'Ezéchiel, voir encore 22,4; 38,8; 38,17; 39,9. Il faut également signaler d'autres indications de temps, concernant les décomptes de jours (3,15-16) ou les périodes de la journée (12,8).

tamment dans le livre de Jérémie, prophète contemporain d'Ezéchiel, et dans le Deuxième livre des Rois, qui couvre aussi cette période.

D'une manière plus générale encore, nous essaierons de situer ces dates par rapport à celles que peuvent nous fournir des documens extra-bibliques, ce qui pratiquement revient à transcrire les dates d'Ezéchiel en chronologie absolue.

Ces considérations chronologiques devraient nous permettre d'éclairer les oracles contre l'Egypte du livre d'Ezéchiel, et également dans une moindre mesure, ceux contre Tyr, grâce à des sources contemporaines bibliques et extra-bibliques. C'est une piste de recherche pour une meilleure compréhension des oracles contre l'Egypte et Tyr, piste que paraît nous indiquer le texte même d'Ezéchiel, avec son insistance sur les dates, insistance qui semble nous renvoyer à un contexte historique(1).

I. Le système chronologique d'Ezéchiel

Nous partirons du relevé des mentions chronologiques, dont les références ont été indiquées ci-dessus, en respectant l'ordre du livre d'Ezéchiel.

Vu les différences de dates pouvant exister entre celles contenues dans le texte hébreu et celles du texte grec (ou, d'une façon générale, entre les différentes versions), vu les corrections effectuées pour diverses raisons (lesquelles seront à prendre en compte) par les différents traducteurs et commentateurs, il apparaît nécessaire, dans un premier temps au moins, de s'en tenir strictement à un texte bien déterminé.

Voici le relevé des diverses indications chronologiques relevées dans le texte hébreu :

1,1 *way^{e}hî biš^{e}lošîm šânâh bâr^{e}bî^{c}î baḥ^{a}miššâh laḥodèš*
1,2 *baḥ^{a}miššâh laḥodès hî' baššânâh haḥ^{a}mîšît l^{e}gâlût hammèlèk yôyâkîn*
8,1 *way^{e}hî baššanah haššiššît baššišši baḥ^{a}miššâh laḥodèš*

Alors que dans le texte hébreu, il est question de 6ème mois, la Septante mentionne le 5ème mois.

20,1 *way^{e}hî baššânâh hašš^{e}bî^{c}ît baḥ^{a}mîšî bè^{c}âśôr laḥodèš*
24,1 *way^{e}hî d^{e}bar-YHWH 'élay baššânâh hatt^{e}šî^{c}ît baḥodèš hâ^{ca}śîrî bè^{c}âśôr laḥodèš*
26,1 *way^{e}hî b^{ec}aštéy- ^{c}èśréh šânâh b^{e}'èḥâd laḥodèš*

La mention du mois manque dans le texte hébreu.

29,1 *baššânâh hâ^{ca}śîrît bâ^{ca}śirî biš^{e}néym ^{c}âśar laḥodèš*

Dans le texte hébreu, nous avons le 10 du mois de la 10ème année, la Septante donne le 1er du mois, et certaines versions la 12ème année.

(1) Des indications de temps peuvent avoir un sens symbolique : 4,5-6; 29,11-13.

29,17 *way^{e}hî b^{ec}èśrîm wâšèba^{c} šânâh bâri'šôn b^{e}'èḥâd laḥodèš*
30,20 *way^{e}hî b^{e}'aḥat ^{c}èśréh šânâh bâri'šôn b^{e}šib^{c}âh laḥodèš*
31,1 *way^{e}hî b^{e}'aḥat ^{c}èśréh šânâh bašš^{e}lìšî b^{e}'èḥâd laḥodèš*
32,1 *way^{e}hî bištéy ^{c}èsréh šânâh bišnéy-^{c}âśar ḥodèš b^{a}'èḥâd laḥodèš*
A la 12ème année du texte hébreu, correspond la 11ème pour la Septante.

32,17 *way^{e}hî bištéy ^{c}èśréh šânâh baḥ^{a}miššâh ^{c}âśâr laḥodèš*
En hébreu, le mois n'est pas indiqué, la Septante donne le 1er mois.

33,21 *way^{e}hî bištéy ^{c}èśréh šânâh bâ^{ca}śirî bah^{a}miššâh laḥodèš l^{e}gâlûténû*
40,1 *b^{ec}èśrîm w^{e}ḥâméš šânâh l^{e}gâlûténû b^{e}ro'š haššânâh bè^{c}âśôr laḥodèš b^{e}'arba^{c} ^{c}èśréh šânâh 'aḥar ^{a}šèr hûkk^{e}tâh hâ^{c}îr b^{ec}èṣèm hayyôm hazzèh*
La Septante a compris le 1er mois.

1) Etude de la cohérence de l'ensemble des mentions chronologiques

Le point de départ de la chronologie n'est précisé qu'en 1,1-2 : la cinquième année (nous verrons plus tard le problème de la trentième), puis en 33,21 et 40,1.

En 1,1-2, la cinquième année est mentionnée comme étant celle de la déportation de Yoyakîn.

En 33,21, c'est la douzième année, et en 40,1, la vingt-cinquième qui sont mentionnées comme celle de "notre déportation". On peut, en fait, rapprocher ces deux indications. En 40,1, l'annonce de la "chute de la ville" se situe quatorze ans auparavant, ce qui permet d'en tirer par décompte, la onzième année (25 ans - 14 ans). Cette date diffère peu de celle de la douzième année fournie par 33,21. En fait, comme le livre d'Ezéchiel s'articule autour de la chute de Jérusalem de 587[1], on identifie généralement "notre déportation" avec celle de Yoyakîn (597)[2].

Pour les autres dates, en l'absence de données précises, on peut supposer le même point de départ. Du reste, nous pouvons remarquer, si nous retenons la mention de cinquième année en 1,1-2 et celle de vingt-cinquième en 40,1, qu'un ordre chronologique est régulièrement suivi dans les textes relevés ci-dessus, à deux exceptions près : 26,1, qui introduit les oracles contre Tyr (chapitres 26-28) regroupés à part, et 29,17, qui nous fournit la date la plus tardive, laquelle doit correspondre à la relecture de textes antérieurs. Le système chronologique d'Ezéchiel doit donc être compris comme ayant pour point de départ la prise de Jérusalem de 597.

(1) C'est la date que nous avons retenue dans notre résumé historique.

(2) Nous laisserons de côté la qustion de l'éventualité d'un ministère palestinien d'Ezéchiel et celle de la période réelle de sa déportation. — Auvray, qui est partisan du ministère palestinien, a regroupé ses arguments dans DBS VIII, col. 759ss., Article "Prophètes" (Ezéchiel). Aujourd'hui, de nombreux auteurs ne le suivent pas. Cf. Zimmerli; H. Cazelles, Introduction à la Bible, éd. II, 1973, pp. 413ss.

2) Etude des dépendances littéraires

Ce paragraphe est important pour la détermination de l'appartenance des datations aux différents systèmes chronologiques que nous rencontrerons.

a) Dépendances entre les mentions chronologiques citées ci-dessus

On a déjà relevé la mention de "déportation" en 1,2; 33,21 et 40,1. Or *galût* ne figure dans le livre d'Ezéchiel que dans ces trois cas. Cela tend à prouver que les mentions chronologiques de 1,1-2 manifestement retouchées, ont dû l'être en liaison avec les deux autres textes.

Mais, ce qui paraît plus important, c'est que les mentions de 40,1 dépendent étroitement de celles de 24,1 et 33,21. Nous y retrouvons en effet, d'une part comme en 33,21, l'expression *l*^{e}*gâlûténû* et encore *hûkk*^{e}*tâh hâ*^{c}*ir* avec les deux seuls emplois au hophal de *nkh* dans le livre d'Ezéchiel. D'autre part, nous trouvons en 40,1, l'expression ^{c}*èṣèm hayyôm hazzèh* qui peut paraître curieuse ici, vu les difficultés présentées par les indications qui la précèdent. Or, en 24,2, nous rencontrons à deux reprises la même expression. Et ce sont là les trois seuls cas où ^{c}*èṣèm* est utilisé selon cette acception dans le livre d'Ezéchiel.

On peut noter également un autre rapprochement : en 24,1 comme en 40,1, il est question dans les deux cas du 10 du mois. Certes, il ne s'agit pas du même événement, et la question du mois de 40,1 n'est pas réglée pour autant, cependant, cela peut éclairer cette mention de "10 du mois".

b) Dépendance par rapport au 2ème livre des Rois

En 24,1 la mention "il y eut une parole du Seigneur pour moi"[(1)] précédant la mention de la date, peut paraître curieuse. C'est le cas unique pour les dates relevées ci-dessus. De plus, le numéro du mois est introduit par*baḥodèš* alors que dans les autres cas, le mois est mentionné par le chiffre seul, à l'exception de 32,1, où il est suivi par *ḥodèš*. Or en 2 R. 25,1, nous trouvons la mention de la même date dans les mêmes termes, pour annoncer le début du siège par le "roi de Babylone" (cf. Ez. 24,2 et 2 R. 25,1). On peut remarquer, que dans cet emprunt, on a identifié les années de déportation de Yoyakîn aux années de règne de Sédécias, mais il semble bien qu'Ez. 24,1-2 reprend les indications plus détaillées de 2 R. 25,1-2[(2)].

En conclusion, il apparaît qu'Ez. 24,1 est dépendant de 2 R 25,1 et qu'Ez. 40,1 n'a été rédigé qu'après cet emprunt, introduisant de plus la mention de *ro'š haššânâh.* Etant données les retouches évidentes qu'a subies Ez. 1,1-2, c'est Ez. 33,21 qui apparaît comme le centre du système de datation du

(1) La TOB remet la date en tête du texte. Cette modification, qui peut paraître sans conséquence, efface en fait, un indice littéraire.

(2) Dans le livre d'Ezéchiel a été ainsi introduit un système chronologique, qui suppose la chute de la ville en la 11ème année de Sédécias, cf. 2 R. 25,2.

livre d'Ezéchiel[1].

3) Etude des problèmes particuliers à chaque indication chronologique

— Ez. 1,1-2 : Nous trouvons ici une double datation. Celle de la cinquième année de Yoyakîn est surajoutée à une autre faisant mention de la trentième année. Les explications historiques que l'on a pu en donner, ne paraissent guère satisfaisantes[2].

En fait, la signification pourrait en être symbolique. Il pourrait s'agir de la différence entre les quarante ans d'épreuve d'Ezéchiel (Voir Ez. 4,6 : "puis tu te coucheras, une deuxième fois, sur le côté droit et tu porteras le péché de la maison de Juda : quarante jours; je te fixe un jour par année"), et les soixante-dix ans de Jérémie (Jr. 25,11-12; 29,10).

Pour ce qui est de la mention du mois par un simple chiffre, la numération commençant au printemps comme à Babylone, on notera que cela correspond à l'abandon des noms des mois cananéens, et au refus de l'adoption, pendant un certain temps, des noms des mois babyloniens. Cette évolution s'est produite après le règne de Josias[3], sans doute au moment de l'instauration de l'administration babylonienne (cf. Ag. 1,1-2; 2,1.10; Za. 1,1; Jr. 36,9; 2 R. 25,1).

— Ez. 8,1 : Le mois manque de certitude. La Septante mentionne le cinquième mois au lieu de sixième dans le texte hébreu, ce qui, malgré le peu d'importance que cela représente, montre qu'il peut y avoir des erreurs. Il a pu également s'établir un décalage dans les mois intercalaires.

— Ez. 26,1 : L'indication du mois manque. Dans les versions grecques, on trouve quelquefois "le premier"[4]. En ce qui concerne l'année, on trouve également des variantes avec la douzième au lieu de la onzième[5]. Il est vrai, et cela est également valable pour les dates des références suivantes, qu'on peut expliquer ce passage de 11 à 12 et inversément, par une erreur commise par le scribe dans le tracé des lettres du texte hébreu, où 11 s'écrit : *b*^{c}*šty* ^{c}*śrh* et 12 : *bšty* ^{c}*śrh*.

— Ez. 29,1 : Il existe différentes variantes, notamment celles concernant la douzième année et le premier mois[6].

— Ez. 29,17 et 30,20 : Le grec a traduit l'expression hébraïque *bari'sôn* par le premier mois.

— Ez. 32,1 : La Septante mentionne la onzième année à la place de la

(1) Cette mention, nous le verrons, pose le plus de problèmes. Quelques versions indiquent la 11ème année, au lieu de la 12ème. On peut penser qu'on y a effectué cette correction pour éviter les difficultés posées par la "12ème" année. On remarquera, d'autre part, qu'en hébreu, le passage du nombre 11 au nombre 12, et inversement, est très facile.

(2) W. Zimmerli, Ezéchiel I, 1969, pp. 42-43.

(3) R. de Vaux, Les Institutions de l'AT, 3ème éd., pp. 281-282. de Vaux note que des gloses ultérieures ont ajouté le nom babylonien du mois en Za. 1,7 et 7,1.

(4) R. Rahlfs, Septuaginta, 9ème éd., p. 815.

(5) W. Zimmerli, *op. cit.* II, p. 607.

(6) A. Rahlfs, *op. cit.*, p. 821; W. Zimmerli, *op. cit.*, p. 703.

douzième. A la suite de Joseph Plessis, Zimmerli opère cette correction dans le texte massorétique[1]. Cette correction est peut-être plausible, puisque, comme on l'a vu, le passage de l'écriture du chiffre 11 au chiffre 12 est facile en hébreu. Ici, il a pu être facilité par la mention du douzième mois. Cela peut expliquer aussi la chute de la mention du mois en 32,17, l'ordre chronologique pouvant apparaître comme n'étant plus respecté[2]. Mais, il faut cependant rester prudent, les chiffres corrompus le sont souvent définitivement.

— Ez. 32,17 : Dans le texte hébreu, la mention de mois manque. La version grecque propose le premier mois (cf. 26,1). Joseph Plessis retient cette solution, mais Zimmerli (p. 13) laisse la question en suspens.

— Ez. 33,21 : La tradition manuscrite peut difficilement mettre en question le texte hébreu, tout au moins pour l'indication de l'année[3], tandis que la Septante mentionne le douzième mois. Ce sont des impossibilités historiques dues à des incompatibilités chronologiques entre Ezéchiel (12ème année, 10ème mois, annonce de la chute de la ville) et le 2ème livre des Rois (11ème année, 4ème mois, 9 du mois, première brèche et 11ème année, 5ème mois, 7 du mois, arrivée de Nebouzaradân à Jérusalem), ce qui supposerait près d'un an et demi pour la transmission de la nouvelle et donnerait au moins une année de trop, qui de ce fait, amènent Zimmerli à corriger la douzième année en onzième. Il y a pu avoir certes une erreur ou une accomodation avec les "douzièmes" années du chapitre 32, mais cela suppose une identification des différentes chronologies et des divers événements, sur lesquels nous aurons à revenir[4].

— Ez. 40,1 : Nous retrouvons ici un problème de double chronologie. Dans ce verset, on trouve "25ème année de notre déportation" et "14 ans après la chute de la ville", ce qui situe celle-ci onze ans après "notre déportation". Ces indications sont conformes à celles mentionnées en 2 R. 25. Cela n'est pas étonnant, puisque nous avons vu qu'Ez. 40,1 suppose Ez. 24,1, et que celui-ci s'inspire de 2 R. 25,1, même s'il se contente de reprendre l'indication de neuf ans pour le début du siège. On notera que cela suppose toujours l'identification des années de déportation de Yoyakîn (système utilisé dans le livre d'Ezéchiel) aux années de règne de Sédécias (Système de 2 R. 25). En fait, il n'existe qu'une différence d'un mois, qui peut s'expliquer par le fait que la fin de l'année a pu être considérée comme première année de déporta-

(1) W. Zimmerli, *op. cit.*, p. 763.

(2) Le mois manque également en 26,1, sans doute pour la même raison : à partir du moment où le mois était mentionné par un simple chiffre, il pouvait facilement tomber.

(3) W. Zimmerli, *op. cit.*, p. 810.

(4) En fait, derrière cette correction, il y a l'option de Zimmerli pour dater la chute de Jérusalem de 587. — K.S. Freedy and D.B. Redford, The dates in Ezechiel in relation to biblical, Babylonian and Egyptian sources, JAOS 90, 1970, pp. 462ss., optent, eux, pour 586; aussi insistent-ils pour conserver la 12ème année en Ez. 33,21. Mais, cela suppose que l'on identifie la chronologie de 2 R. 25,1-2 et celle du livre d'Ezéchiel. Il n'est pas impossible par exemple, que la période de mars-avril 597, après la chute de la ville, ait pu être comptée comme faisant partie de la première année de la déportation.

tion, et pour *resh sharruti* du roi.

D'autres problèmes se posent pour l'expression *ro'š haššânâh*. La Septante, comme chaque fois qu'il y a une difficulté au sujet du mois, a traduit "premier mois". On pourrait du reste considérer que l'on a un *ro'š haššânâh* de printemps. Mais en fait, si l'on veut prendre l'expression "le même jour exactement", autrement que comme une simple marque de dépendance littéraire, il faudrait que *ro'š haššânâh* corresponde à peu près à la fête juive, qui portait ultérieurement ce nom (cf. Jr. 52,12), ce qui correspond à août-septembre, alors que *ro'š haššânâh* se situe plutôt en septembre-octobre. Par ailleurs, si l'on a le 10 du mois en Jr. 52, on trouve le 7ème en 2 R. 25.

On a pu également faire le lien avec Lv. 25,8-9 : "tu compteras sept semaines d'années, c'est-à-dire sept fois sept ans; cette période de sept semaines d'années représentera donc quarante-neuf ans. Le septième mois, le dix du mois, tu feras retentir le cor pour une acclamation; au jour du Grand Pardon, vous ferez retentir le cor dans tout le pays."

Il faut faire remarquer que la 25ème année correspondrait alors à la moitié de l'attente de l'année du Jubilé(1).

En conclusion, le relevé littéraire des dates du texte hébreu, selon l'ordre suivi par Ezéchiel, se présente ainsi :

	Jour	Mois	Année	
Ez. 1,1-2	5	4	5	
8,1	5	6	6	
20,1	10	5	7	
24,1	10	10	9	début du siège
26,1	1		11	contre Tyr
29,1	12	10	10	contre Pharaon
29,17	1	1	27	de Tyr à l'Egypte (oracle ultérieur)
30,20	7	1	11	contre Pharaon
31,1	1	3	11	contre Pharaon
32,1	1	12	12	contre Pharaon
32,17	15		12	contre Pharaon
33,21	5	10	12	annonce de la chute de la ville
40,1	10		25	14 ans après la chute de la ville

Les problèmes chronologiques que posent ces attestations seront étudiés ci-dessous. La mise en rapport de 24,1 et 33,21, donnant des dates qui indiqueraient une durée de siège de trois ans, fait déjà aparaître une anomalie.

En tout état de cause, il semble bien que les oracles contre Pharaon(2) se situent entre le début effectif du siège de Jérusalem et l'annonce de sa chute ou immédiatement après celle-ci.

(1) W. Zimmerli, *op. cit.*, p. 995-996.

(2) Les "oracles contre l'Egypte" du livre d'Ezéchiel sont en fait, tout autant, des oracles contre Pharaon.

Toutefois, nous sommes en présence de deux systèmes chronologiques qui ne concordent pas, l'un s'appuyant sur 24,1 (cf. 2 R. 25,1-2) et l'autre sur 33,21, systèmes qui présentent un décalage d'un an. Cet écart pourrait se retrouver dans le fait que nous n'avons aucune date entre le 1/3/11 de 31,1 et le 1/12/12 de 32,1, si l'on met à part 32,17 où le mois est tombé. Nous admettrons donc que 29,1 (un an après le début du siège, sachant que six mois seulement étaient nécessaires pour que la nouvelle parvienne jusqu'à Babylone), 30,20 et 31,1 s'appuient sur la datation de 24,21 tandis que que 32,1 s'appuie sur celle de 33,21(1).

Ainsi, avec Zimmerli, nous abaisserons d'une année les dates figurant en 32,1 et 33,21, non pas pour corriger le texte, mais pour nous efforcer d'homogénéiser les deux systèmes chronologiques. Par ailleurs, on remarquera que dans ce cas, il est possible de retenir avec la Septante la date du 15/1/12 pour l'oracle de 32,17 et ss. De plus, cela permet de re-situer l'oracle contre Tyr après la chute de Jérusalem, ce que suppose le texte actuel(2).

Cet encadrement chronologique des oracles contre Pharaon confirme l'encadrement littéraire que nous avons déjà indiqué.

Il semble bien qu'il faille considérer 33,21-22 comme primitifs, alors que 24,26-27a ont été introduits dans le chapitre 24(3) en fonction de 33,21-22 par l'introduction du verset 25, qui reprend ce qui précédait(4). A l'annonce de la chute de Jérusalem, versets 21.24, on a ajouté 25-27a, pour accentuer la préparation de 33,21-22. Il apparaît donc clairement que, par sa présentation littéraire et par ses indications chronologiques, le livre d'Ezéchiel met les oracles contre Pharaon en lien étroit avec le siège et la chute de Jérusalem.

II. Les indications chronologiques d'Ezéchiel dans le contexte des indications chronologiques bibliques et extra-bibliques

— En étudiant le livre d'Ezéchiel, on a déjà été renvoyé à 2 R. 25, qui précise que le siège de Jérusalem commença le 10 du 10ème mois de la 9ème année de Sédécias, et s'acheva peu après le 9 du 4ème(5) mois de la 11ème

(1) La correction de l'indication de 32,1 en 11ème année (cf. BHS) ne résout rien. Il ne peut y avoir qu'une solution globale. Il est évident qu'il y a une contradiction et que les dates ont été modifiées. De plus, même si en 26,1 on trouve *ᶜaštéy-èśréh* pour 11, en 30,20 et 31,1 on a *'aḥat 'èśréh*. Supposer un original *ᶜaštéy-eśréh* en 32,1 pose donc encore un problème.

(2) W. Zimmerli, *op. cit.*, p. 613. Mais certains considèrent que la date figurant en 26,1 était d'abord rattachée à 26,7ss.

(3) De même que la date de 24,1 a été introduite comme pendant à celle de 33,21.

(4) W. Zimmerli, *op. cit.*, p. 810ss. (33,21-22) et p. 577ss. (24,25-27).

(5) Le mois n'est pas indiqué dans le texte, mais cela peut paraître vraisemblable, vu l'indication du V. 8 : "Le cinquième mois, le sept du mois". Il n'a pas pu s'écouler plus d'un mois. Cf. aussi Jr. 52,6, qui donne le "4ème mois".

année. Ces dates sont confirmées en Jr. 39,1-2 et 52,4-6.

Cela concorde avec le fait que 2 R. 24,12ss. situe la déportation de Yoyakîn en la 8ème année de Nabuchodonosor et 2 R. 25 situe la 2ème déportation en la 19ème année de ce même Nabuchodonosor. Cette dernière indication est confirmée par Jr. 52,12 et 32,1, qui identifient la 10ème année de Sédécias à la 18ème année de Nabuchodonosor (d'où la 11ème année de Sédécias, celle de la prise de Jérusalem, correspond à la 19ème année de Nabuchodonosor).

Il semble donc que l'on puisse identifier les années de déportation de Yoyakîn avec les années de règne de Sédécias, et que le seul élément qui puisse contredire l'écart de 11 années entre la lère et la 2ème déportation, soit l'indication figurant en Ez. 33,21. Toutefois, d'autres éléments sont à prendre en considération. Ainsi, Jr. 52,28 situe les deux déportations aux 7ème et 18ème années de Nabuchodonosor, ce qui donne bien un écart de 11 ans, mais par ailleurs, cette indication de la 7ème année est confirmée par la Chronique babylonienne[1] (voir partie historique).

Différentes hypothèses ont été proposées pour justifier le décompte des 8ème et 19ème années (voir partie historique et la note 4 de la page 177).

Ainsi, il faut noter que, d'après la Chronique babylonienne, la fin du premier siège a eu lieu le 2 Adar[2], c'est-à-dire presque à la fin de l'année, ce qui a pu provoquer un déplacement de l'événement d'une année sur l'autre, puis on a respecté l'écart de 11 ans. La différence des computs pourrait également s'expliquer par le passage d'une année débutant en automne à une année commençant au printemps[3] et ceci avec des ajustements plus ou moins réussis. On pourrait également retenir les 7ème et 19ème années de Nabuchodonosor, donc compter un écart de 12 ans entre les deux déportations, si l'on désigne l'année de règne comme débutant immédiatement à la mort du prédécesseur, ceci selon l'usage établi en Egypte, de la 18ème à la 24ème dynastie. Suivant le même comput, il serait possible de situer la 2ème prise de la ville en la 12ème année de Yoyakîn. Enfin, on ne peut négliger le fait que Nabuchodonosor commandait déjà l'armée à Karkemish en la 21ème année de Nabopolossar, lequel était resté à Babylone. Ce n'est qu'après la mort de ce dernier et au cours de cette même année, que Nabuchodonosor est monté sur le trône, et la portion d'année restante aurait pu compter comme année d'"accession"[4].

(1) A.K. Grayson, Assyrian and Babylonian Chronicle V, 1975, Chronicle V, rev. ligne 20, The king of E(lam).

(2) P.A. Parker-W.H. Dubberstein, Babylonian Chronology 626 BC/AD 45 indique le 16 mars.

(3) de Vaux, Les Institutions de l'A.T., 3ème éd. I, pp. 289ss.

(4) A.K. Grayson, *op. cit.*,fin de Chronicle IV sur Nabopolossar et début de Chronicle V sur Nabuchodonosor.

Toutefois, ces différentes hypothèses concernent le décompte babylonien, tel que nous le connaissons à travers les indications de la Chronique babylonienne.

Des auteurs bibliques ont pu adopter un décompte quelque peu différent, Jr. 52,28-30 apparaissant comme un cas particulier, peut être lié à une source babylonienne, et en tout cas indépendant des livres des Rois.

Ainsi, nous lisons en Jr. 46,2 : "Au sujet de l'armée du pharaon Néko, roi d'Egypte. Il se trouvait au bord de l'Euphrate à Karkémish lorsque Nabuchodonosor, roi de Babylone, le défit en la quatrième année de Yoyaqîm[(1)], fils de Josias roi de Juda"[(2)]. L'année de Karkémish a pu être prise comme étant la 1ère année de Nabuchodonosor, d'autant plus qu'il porte, dans ce texte, le titre de roi. Yoyaqîm ayant régné onze ans (cf. 2 R. 23,36), cela permet de situer la première chute de Jérusalem en la 1ère + (11 - 4), soit la 8ème année de Nabuchodonosor. Telle est l'explication que nous retiendrons comme étant la plus probable[(3)].

En ce qui concerne les dates de la prise de Jérusalem en chronologie absolue, on doit considérer que la déportation de Yoyakîn date du 16 mars 597, que la *resh sharruti*[(4)] de Sédécias s'étend sur mars-avril, et que sa première année débute en avril 597[(5)]. Mais, la ville est prise à nouveau en juillet 587, et une nouvelle déportation a lieu en août 587[(6)], c'est-à-dire en la 11ème année de Sédécias. (Nous avons vu qu'il fallait abaisser d'une année la date figurant en Ez. 33,21 si on voulait l'homogénéiser avec le système chronologique des livres des Rois que l'on retrouve en Ez. 24,1.)

Pour ce qui est de la transcription des dates en chronologie absolue, nous nous référerons aux travaux de Parker et Dubberstein, qui s'appuient sur le canon de Ptolémée et quelques sources annexes.

— Les données extra-bibliques fournies au sujet d'événements historiques de cette époque permettent également de recouper les indications chrono-

(1) L'important n'est pas l'élément de comparaison avec le règne de Yoyaqîm, mais le fait que Nabuchodonosor porte le titre de roi, alors que d'après le décompte babylonien, il ne l'était pas encore.

(2) Le Pharaon Néko était à la tête de l'armée égyptienne en 609, lorsque le roi Josias fut tué à Meguiddo.

(3) Dans P.M. Bogaert, Le Livre de Jérémie, on date le début de l'an I de Nabuchodonosor du printemps 604 (p. 24), et le début de l'an V du printemps 601 (p. 34), ce qui renouvelle l'erreur.

(4) "Année d'accession", selon la méthode babylonienne (cf. Chronique babylonienne). En hébreu, on a l'expresison *reshit mamlekût*. Cf. Jr. 26,1; 27,1; 28,1; 49,34. Voir également de Vaux, Les Institutions de l'A.T., I, pp. 294ss.

(5) P.M. Bogaert, Le Livre de Jérémie, p. 24.

(6) Le siège se termine le 9 du 4ème mois (Jr. 52,6 et 2 R. 25,1-2) et la déportation commence le 7 du 5ème mois (2 R. 25,8) ou le 10 du 5ème mois (Jr. 52,12). D'après Parker-Dubberstein, cela donne le 18 juillet pour la chute de la ville, et la période du 14 au 17août pour le début de la déportation.

Nous avons relevé qu'aux environs de 587 Psammétique II, puis Hophra, se montrent actifs en Asie, et que pendant le siège de Jérusalem, les Judéens espèrent une intervention égyptienne. Nous aurons à en tenir compte dans les oracles d'Ezéchiel contre Pharaon. Malheureusement, les repères chronologiques sont ici pratiquement inexistants. En fait, les problèmes concernant les interventions égyptiennes en Asie, sont également liés à ceux concernant le siège de Tyr, difficile problème historique, que nous avons laissé en suspens dans le résumé historique.

Dans un premier temps, il faut rappeler que, d'après Hérodote II (161), Hophra est intervenu contre Tyr au début de son règne. On peut penser que cette intervention a eu lieu dès 589, en tout cas avant le siège de Tyr par Nabuchodonosor, dans le but de faire basculer Tyr dans la rebellion contre Babylone(1). Toutefois, cette hypothèse dépend de la solution que l'on apporte à la question chronologique portant sur le (les) siège(s) de Tyr par Nabuchodonosor. La difficulté provient notamment de l'interprétation du texte de Josèphe : "For it was in the seventh year of his reign that Nabuchodonosor began the siege of Tyre, and in the fourteenth year of Hirom's reign that Cyrus the Persian came into power"(2). Cette indication a souvent été comprise comme se rapportant à la 7ème annéee du règne de Nabuchodonosor (597), ce qui entraîne de nombreuses complications(3). Aussi, a-t-on pu corriger la 7ème année en 17ème année(4). En fait, il semble bien qu'il faille comprendre, avec Katzenstein, que la 7ème année est celle du règne de "his", c'est-à-dire "Ethbaal's"(5). Le siège de Tyr se serait alors prolongé pendant 13 ans à partir de la 20ème année de Nabuchodonosor, soit de 585 à 572 selon les calculs de Katzenstein concernant l'histoire de Tyr(6). Ces dates ne sont pas à majorer d'une année; la différence existant chez Katzenstein porte en effet sur le décompte des années de règne de la 26ème dynastie égyptienne(7), et le fait de

(1) H.J. Katzenstein, History of Tyre, 1973, p. 319. On relèvera d'une année les dates qu'il donne en chronologie absolue, pour les raisons déjà invoquées, concernant le siège de Jérusalem et la 26ème dynastie égyptienne.

(2) Contre Apion I, 159. Cf. The Loeb Classical Library, Josephus, The Life against Apion, par J. Thackeray.

(3) M. Vogelstein, Nebuchadnezzar's reconquest of Phoenicia and Palestine and the oracles of Ezekiel, HUCA 1950/1951, pp. 197-220. Pour pouvoir rendre compte d'Ez. 29,17ss., il est obligé d'envisager deux sièges successifs de 13 ans avec une courte interruption.

(4) Contre Apion, I, 159, note b, *op.cit.*

(5) Katzenstein, *op. cit.*, p. 328. Pour appuyer dans son sens, il cite une version latine.

(6) Katzenstein, *op. cit.*, pp. 325ss. Il arrive à ce résultat à partir de Contre Apion I, 156ss. indépendamment de I, 159, qu'il produit comme une confirmation, grâce à la lecture qu'il en propose. — P.R. Ackroyd, Exile and restoration, p. 18, fait débuter le siège, dont la durée est de 13 ans, en 585.

(7) Voir encore K.A. Kitchen, The Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia University, 1973, Late Egyptian Chronology and the Hebrew Monarchy, p. 226.

retenir la 19ème année de Nabuchodonosor pour son deuxième succès devant Jérusalem. Ces deux erreurs sont liées (cf. résumé historique), tout au moins si l'on considère le comput babylonien comme référence de base.

Ces divers éléments peuvent éclairer l'importance des oracles contre Tyr, dans le livre d'Ezéchiel.

Donc, pour ce qui est des indications chronologiques du livre d'Ezéchiel, on peut admettre que 29,17 se situe en 570 ou 571, juste après la fin du siège de Tyr, ce qui permet de mieux comprendre le sens de 29,17 et suivants. Par contre, en ce qui concerne l'indication chronologique de 26,1, on peut se demander, si dans un premier temps, elle ne se réfère par au contexte de l'intervention d'Hophra contre Tyr (cf. Ez. 26,1-6). Toutefois, par la suite, il s'avère, comme 29,17ss. le confirment, que le sort de Tyr et celui de l'Egypte sont étroitement liés.

Etant donné ce qui précède, on doit considérer Ez. 32,17-32 comme l'aboutissement d'une série d'oracles contre Pharaon, dans le cadre du siège et de la chute de Jérusalem en 587.

Nous suivrons donc les oracles contre Pharaon selon l'ordre chronologique fourni par le texte, avant d'en venir à celui d'Ez. 32,17-32, le dernier de la série, si l'on met à part le cas particulier d'Ez. 29,17ss. qui correspondent à une relecture des oracles précédents sur Tyr et l'Egypte à la lumière de la fin du siège de Tyr. Au passage, nous tiendrons également compte du texte de 30,1-19, non introduit par une indication chronologique.

1) Ez. 29,1-16

L'indication chronologique de 29,1 nous situe dans le contexte du début du siège de Jérusalem(1).

En 29,1-16, on peut distinguer trois subdivisions, en fonction de la triple conclusion *yâd^{c}û .... kî '^{a}nî YHWH*(2) (cf. V. 6a; 9a; 16). Alors qu'aux versets 1-6a, Pharaon est condamné pour ses prétentions, aux versets 6b-7, l'Egypte est accusée d'avoir été un mauvais appui pour la maison d'Israël, et ceci en des termes que l'on peut rapprocher d'Is. 36,6 = 2 R. 18,21. Ce changement d'optique et de motivations, accompagné d'un probable emprunt litttéraire, nous permet de considérer les versets 6bss. comme un développement par rapport à l'oracle précédent. Aux versets 1-6a, on retrouve la structure à trois temps des oracles contre les nations des chapitres 25 à 32, en quelque sorte, un oracle de jugement prolongé, puisqu'après une motivation

(1) Probablement un an après. Cf. 24,1. Si la datation de 29,1 était à rattacher à celle de 33,21, l'oracle se situerait deux jours après le début du siège. Or, si Ezéchiel était à Babylone, il ne pouvait pas avoir connaissance de l'événement, même dans le cas où il aurait vu l'armée babylonienne partir en campagne.

(2) W. Zimmerli, *op. cit.*, p. 705 : "Der Komplex 29,1-16 erfährt die drei Erkenntnisformeln in 6a.9a.16".

du jugement au verset 3 ("C'est toi qui as dit...")[1], et la sanction aux versets 4 et 5, s'ajoute la formule sur la connaissance du Seigneur.

Dans les chapitres 25-32, nous trouvons les marques textuelles habituelles de la structure des oracles de jugement *ya^{c}an, et lâkén;* ce n'est pas le cas ici[2]. Par contre, en 6b, on a bien *ya^{c}an* et, au verset 8, on trouve *lakén,* suivi de la formule sur la connaissance du Seigneur, Au verset 9, un nouveau *ya^{c}an* relance le texte. On peut donc penser qu'un oracle primitif contre Pharaon, prononcé dans des circonstances historiques bien particulières, comme le suggère la mention chronologique de 29,1, a été inséré, par la suite, dans un ensemble plus vaste.

L'aspect de l'extension à l'Egypte tout entière, par la mention des poissons du Nil, est ici tout à fait secondaire. Cet oracle vise avant tout Pharaon.

La mention de "Pharaon" est, semble-t-il, prise comme un nom propre. L'emploi de *tannîm* pour désigner le crocodile, et la citation de 29,3, même si elle pose des problèmes[3], témoignent de l'authenticité du passage, et montrent que c'est avant tout Pharaon, interpellé à la seconde personne, qui est visé. Toutefois, comme le soulignent les versets 6b et suivants, ajoutés pour préciser le sens de l'oracle précédent, les Israélites, dans la mesure où ils mettaient leur espérance en Pharaon, étaient indirectement concernés.

2) Ez. 29,17-21

Manifestement, il s'agit d'une relecture des oracles contre Tyr et l'Egypte, après que fût connue la nouvelle de la fin du siège de Tyr. On notera qu'ici, il n'est plus question de Pharaon.

3) Ez. 30,1-19

Dans la série des oracles contre l'Egypte, ce passage est le seul à ne pas être introduit par une date. Son insertion, à cet emplacement, doit dépendre du *"b^{a}yyôm hahû' "* de 29,21. En effet, en 30,1-19, le thème du "jour du Seigneur" est rapproché des oracles contre les nations. Cf. 30,3 : *kî-qârôb yôm w^{e}qârôb yôm la YHWH*. On retrouve ce thème du "jour du Seigneur" appliqué à Israël en Ez. 7. Le chapitre 30 d'Ezéchiel est constitué de trois parties introduites par "Ainsi parle le Seigneur Dieu" (Versets 1.10.13).

Les versets 10-12 supposent Nabuchodonosor toujours roi de Babylone, ce qui prouve l'anncienneté du passage.

Les versets 13 et suivants, avec leurs nombreuses indications géogra-

(1) Cf. 25,3; 25,8; 26,2.

(2) W. Zimmerli, *op. cit.*, pp. 55ss. et 705. p. 58* : "In dieser Verbindung entsteht das dreiteilige Erweiswort, das in den ersten Sprüchen über die Nächsten Nachbarvölker in Ez. 25 in besonders reiner Gestalt zu finden ist. Der mit יַעַן eingeleiteten Begründung folgt, mit לָכֵן eingeleitet, das Gerichtswort, an das dann die Erkenntisformel anschliesst. Die Verbindung לָכֵן - יַעַן in Begrüundung und Gerichtsansage ist im Buche Ez. besonders häufig zu finden"."

(3) Cf. B.H.S.; Rahlfs, 9ème éd., p. 821.

phiques concernant l'Egypte, tranchent avec le peu de renseignement fournis par les autres oracles. Aussi peut-on penser à un travail ultérieur, ou du moins indépendant du précédent avant la compilation. En tout cas, cette hypothèse est à retenir pour les versets 1-9 sur le "jour du Seigneur". En effet, on peut rapprocher 30,1-9 de 29,10, de même 30,7 de 29,12[1] et 30,4 répond à 29,8.

En conclusion, le texte de 30,1-19, et notamment 30,1-9 et 30,13-19, doit être rapproché des compléments littéraires de 29,8-12, tandis, qu'au contraire, 29,1-6a doit correspondre à la mise par écrit d'une intervention directe du prophète à une époque bien précise.

4) Ez. 30,20-26

Là encore Pharaon est pris à partie. Il paraît difficile de ne pas associer cet oracle à l'échec de la diversion égyptienne mentionnée en Jr. 37,5ss. Certains ont voulu rapprocher cette diversion de l'attaque mentionnée par Hérodote[2], attaque de Tyr par Hophra.

5) Ez. 31

Selon l'indication chronologique de 31,1, c'est la dernière intervention d'Ezéchiel concernant Pharaon, avant la chute de Jérusalem. A la suite d'une introduction (V. 1-2), il est fait usage ici d'une comparaison, et ceci à l'aide d'un poème (V. 3-9), sans doute antérieur à l'oracle, qui met en avant l'orgueil d'un grand arbre[3]. Dans les versets 10-13(14), la condamnation fait suite. Enfin, les versets 15-18 sont à rapprocher du texte de 32,17-32, que nous étudierons ultérieurement.

On notera qu'au début du poème, en 31,3, le texte massorétique, confirmé par la Septante, mentionne *'aššur*. On essaye généralement de corriger le texte, le plus souvent en *t^{e}'aššur*[4], qui désigne une sorte d'arbre du Liban[5]. En fait, on peut se demander, bien que les auteurs hésitent devant cette hypothèse, si le poème n'était pas destiné à l'Assyrie[6] avant d'être réutilisé par Ezéchiel contre l'Egypte. Assour servira à nouveau d'exemple en 32,23.

(1) J. Plessis, Les prophéties d'Ezéchiel contre l'Egypte : "30,7 : Ce verset est une répétition altérée de XXIX 12ab."

(2) Mc Donald, The Prophetic oracles concerning Egypt in the Old Testament, University Microfilms International, 1980, p. 105, note 77 : "Herodotus (II, 161) tells that in the course of Apries'reign "he marched an army to attack Sidon, and gought a battle with the king of Tyre by sea". Though the relation of this campaign to the rebellion of Zedekiah is uncertain, if, indeed, the Herodotus passage is accepted, it may have been this maneuver of Apries which caused the temporary retreat of Nebuchadrezzar's forces in 587 BC".

(3) W. Zimmerli, *op. cit.*, p. 751. — K.W. Carley, The book of the prophet Ezechiel, pp. 208-209.

(4) W. Zimmerli, *op. cit.*, pp. 747-748.

(5) Gesenius, Handwörterbuch, 9ème éd., p. 869, cf. Is. 60,13.

(6) K.W. Carley, *op. cit.*, p. 208 : "Assyria : the prophet could have been using Assyria as an example of a great nation but it seems nore natural to assume a textual error".

On pourra, par ailleurs, remarquer quelques ressemblances entre ce chapitre et Is. 14, même si l'on met à part Ez. 31,15-18, que l'on peut considérer comme interpolé d'Is. 14; on a des correspondances entre Is. 14,8 et Ez. 31,3ss. d'une part, entre Is. 14,13-14 et Ez. 31,8-10 d'autre part. On notera en outre :
b^{e}rôš : Ez. 27,5; 31,8+; Is. 14,8; 37,24; 41,19; 55,13; 60,13+
dâmâh : Ez. 31,2.8.8; 32,2+; Is. 1,9; 10,7; 14,14; 40,18.25; 46,5.5+

6) Ez. 32,1-16

L'indication chronologique de 32,1 nous donne le douzième mois de la douzième année. D'après ce que nous avons déjà vu, cela doit correspondre à la onzième année de Sédécias, selon la chronologie de 2 R. 25. C'est également la onzième année qu'il faudra retenir si l'on veut comparer cette indication de 32,1 aux dates précédemment rencontrées dans les oracles contre Pharaon et qui sont fondées sur l'indication d'Ez. 24,1. Cela laisse encore un écart de plus de six mois pour que la nouvelle de la chute de Jérusalem parvienne à Babylone; cette nouvelle, du reste, doit dater du dixième mois de la onzième année selon 33,21 si l'on opère la correction d'une année.

L'introduction (V. 1-2a) annonce une complainte, dont il ne subsiste apparemment que le verset 2b. En effet, aux versets 3-9, le texte se prolonge par un oracle de jugement contre l'Egypte. La suite du texte annonce l'invasion de l'Egypte par le roi de Babylone et la désolation qui s'en suivra pour le pays. Il faut noter que l'on peut rapprocher Ez. 32,7-8 d'Is. 13,10.

Plus particulièrement, on peut relever :
kôkâb : Ez. 32,7+; Is. 13,10; 14,13; 47,3+
šèmèš : Ez. 8,16; 32,7+; Is. 13,10; 38,8.8; 41,25...
yâréaḥ : Ez. 32,7; Is. 13,10; 60,19+
'ôr : Ez. 32,7.8.8; Is. 13,10
ḥošèk : Ez. 8,12; 32,8+ cf. *ḥâšak* : Is. 13,10

7) Ez. 32,17-32

A. La mention chronologique de 32,17 :

L'indication chronologique de 32,17 mentionne la 12ème année, mais pas le mois. Des différentes indications chronologiques, elle est celle qui pose le plus de problèmes.

En effet, on a vu précédemment qu'il fallait considérer la 12ème année de 32,1 et 33,21 comme devant correspondre à la 11ème année de Sédécias, si l'on tient compte de 24,1, où la 9ème année correspond à la 9ème année du règne de Sédécias. Doit-on opérer la même correction au sujet de la 12ème année de 32,17 ?

On remarquera, qu'à part le cas particulier de 29,17 correspondant à une relecture, l'ordre chronologique est respecté en ce qui concerne les oracles contre l'Egypte. Or l'oracle de 32,17ss. est le dernier. Par ailleurs, la disparition de la mention du mois en 32,17 pourrait s'expliquer par l'apparition de la

"douzième année, le douzième mois" en 32,1, par référence à 33,21, la date de 32,17 devenant antérieure à celle de 32,1[1]. En tout état de cause, rien dans l'indication de 32,17 ne nous empêche de considérer que nous nous situons après que l'annonce de la chute de Jérusalem soit parvenue à Babylone[2]. Or, la position du texte de 32,17ss., dans les oracles contre l'Egypte, nous porte à retenir cette solution. En chronologie absolue, on doit donc se situer alors en 586-585[3].

Même si l'on refuse cette conclusion, et que l'on estime devoir abaisser également d'un an la date de 32,17, le contexte historique concernant les nations mentionnées dans l'oracle à rattacher à cette mention chronologique apparaît relativement précis. Malgré quelques difficultés, cette mention de 32,17 est prise dans un système trop bien défini pour être complètement arbitraire.

B. Les problèmes textuels et les différentes couches d'Ez. 32,17-32 : Les traductions courantes s'efforcent de rendre compréhensible un texte qui, à plusieurs reprises, ne l'est pas dans son original hébreu. D'autre part, les différentes versions, et principalement la Septante, présentent de nombreuses divergences, pouvant porter sur des versets entiers.

Nous partirons donc d'une analyse du texte massorétique, dont nous donnerons une traduction, la plus littérale possible, et nous tenterons d'expliquer ensuite les divers phénomènes. Nous étudierons les différentes couches du texte et leur relation à l'indication chronologique de 32,17.

Versets 17 et 18
V. 17 : Et la douzième année le 15 du mois la parole de YHWH m'advint
V. 18 : Fils d'homme lamente-toi sur le peuple[4] d'Egypte et fais descendre (lui?) (avec elle?) et les filles des nations majestueuses vers le pays souterrain.

Nous trouvons là une introduction rédactionnelle comprenant la notice chronologique, sur laquelle nous ne reviendrons pas pour le moment, et la mise du texte dans la bouche du prophète. C'est le cadre habituel de la série des oracles précédents. Seulement, première difficulté, le cas particulier de 29,17ss. étant mis à part, tous les autres oracles datés sont avant tout destinés à Pharaon :
29,2 : Fils d'homme, tourne-toi vers Pharaon, roi d'Egypte, et prophétise contre lui et contre l'Egypte tout entière.

(1) Encore serait-il possible de retenir pour 32,17, le 15ème jour du 12ème mois, avec la même année qu'en 32,1.

(2) A moins de retenir la même année qu'en 33,21, et de faire valoir que le mois de 32,17 pourrait être inférieur au 10ème mois.

(3) W. Zimmerli, *op. cit.*, p. 782.

(4) Nous avons retenu ce terme, parce qu'il est du genre masculin, comme l'hébreu *hâmôn*, et qu'un problème se pose dans la suite du verset concernant les antécédents de deux pronoms.

30,21 : Fils d'homme, j'ai brisé le bras de Pharaon...
31,2a : Fils d'homme, dis à Pharaon, roi d'Egypte, et à la multitude de ses sujets...
32,2 : Fils d'homme, prononce une complainte sur Pharaon, roi d'Egypte...
En 32,18, Pharaon n'est plus mentionné et c'est le "peuple d'Egypte" qui est cité en premier.

Dans ce verset, une deuxième difficulté provient du "lui". Faut-il comprendre qu'il s'agit du peuple ? (*hâmôn* est masculin), à moins d'estimer que le texte concerne, sinon Pharaon, tout au moins celui qui est interpellé au verset 19. Toutefois, on peut encore corriger le *hû* en *h* (et éventuellement *hôrid()* en *wah^{a}dâr()*[1]) et retenir l'Egypte comme antécédent; mais alors que faire du "avec elle" ?[2] En fait, on peut remarquer que la notion des *b^{e}nôt goyim*, même si elle s'accommode bien de la suite du texte, est une reprise des *b^{e}nôt haggoyim* du verset 16. Comme dans ce dernier verset, les "filles des nations" doivent crier une complainte sur l'Egypte; on a pu voir au verset 18 : "et fais la descendre toi (*'^{a}ttâh* au lieu de *'ôtâh)*[3] et les filles des nations majestueuses..."

De plus, au verset 16, il s'agissait d'une *qînâh* sur l'Egypte (*miṣrayim*) et tout son peuple (*hâmôn*) sans mention de Pharaon comme au verset 18. De plus, on remarquera que *'ôtâh* se retrouve dans le texte actuel aux versets 16 et 18.

Il apparaît donc en tout état de cause que les versets 17 et 18 ont été influencés par ceux qui les précèdent. Or, ceux-ci présentent déjà une dérive par rapport au début de l'oracle de 32,1ss., qui concerne Pharaon. Il est donc probable que l'introduction de 32,17-18 ne soit plus représentative du contexte de l'oracle primitif rattaché à la mention chronologique de 32,17.

On peut se demander si les difficultés textuelles ne proviennent pas de l'effacement de Pharaon, qui pourrait réapparaître sous la forme de l'emploi de la deuxième personne du masculin aux versets 19 et 28.

La fin du verset 18 fait-elle la liaison avec ce qui suit : *'èrèṣ taḥtiyyôt* (cf. V. 24), *yôr^{e}déy bôr* (cf. V. 24, 25, 29, 30) ?

On notera, par ailleurs, que *nhh* (et également *nhy)* n'apparaît pas autre part dans le livre d'Ezéchiel.

Versets 19-21
V. 19 : A qui es-tu préférable ? Descends et couche-toi avec les incirconcis,
V. 20 : a) au milieu des tués par l'épée,

(1) BHS, Ez. 32,18, note a.

(2) Certes le roi pouvait symboliser étroitement son pays. Cf. The "Corporate personality", mais nous en sommes à l'étude de la grammaire.

(3) BHS, Ez. 32,18 note b.

b) ils sont tombés, l'épée a été donnée, ils l'ont tirée; avec elle et tout son[1] peuple.[2]
V. 21 : Ils lui[3] parlent, les princes des héros, du milieu du shéol, avec ses aides[4] ils sont descendus, ils se sont couchés, les incirconcis tués par l'épée.

Il est à remarquer que dans la Septante, le verset 19 et le début du verset 20 (cf. verset 20a ci-dessus), sont reportés au verset 21 pour être mis dans la bouche des *'éléy gibbôrîm,* ainsi que les versets 22 et suivants[5]. Les *'éléy gibbôrîm* deviennent du reste des *γιγαντες* terme également employé par la Septante en Is. 14,9.

On peut se demander si le texte de la Septante n'est pas seulement l'aboutissement d'un mouvement tendant à aligner Ez. 32,17ss. sur Is. 14. En effet, en Is. 14, ce sont ceux qui sont déjà dans le shéol qui interpellent le nouveau venu. Or, on a toutes les raisons de penser qu'Ez. 32,17ss. rapportait, dans un premier temps, une adresse directe du prophète, celle-ci devant débuter par l'actuel verset 19. Par la suite, les versets 20b et 21 ont introduit un alignement sur Is. 14, en mettant la suite du discours dans la bouche de ceux qui sont déjà dans le shéol. L'aboutissement logique du phénomène consistait alors, comme le fait la Septante, à reporter les versets 19 et 20a au verset 21. Les versets 20b et 21 actuels émoussent la pointe du texte primitif, qui se situe, comme nous le verrons, au verset 28, en nous présentant, dès le début, l'arrivée au shéol de celui qui est interpellé, et ceci avant même de citer les exemples de ceux qui l'ont précédé. Bien plus, même au verset 28, l'action n'est pas présentée comme accomplie[6].

Finalement, les versets 20b et 21 apparaissent comme étant dus à un alignement du texte d'Ez. 32,17ss. sur Is. 14, mais aussi une anticipation du résultat promis au verset 28.

Il faut encore noter que le *shéol* et les *gibbôrîm* n'apparaissent, par ailleurs, qu'au verset 27, qui vient comme une explication d'une doctrine sur le *shéol,* lequel, nous le verrons, a pu donner place à plusieurs interprétations dans l'histoire du texte; ces termes ne figurent jamais dans les mentions des nations descendues à la "fosse". Par contre, le terme *shéol* se retrouve en Is. 14.

(1) Suffixe féminin.
(2) On peut rapprocher les passages suivants des versets 20 et 25.
V. 20 : *nittânâh maš^{e}kû 'ôtâh w^{e}kôl h^{a}mônèyhâ*
V. 25 : *nat^{e}nû miškâb lâh b^{e}kôl h^{a}mônâh*
Peut-on proposer au V. 20 le texte souligné ? On notera que *mšk* apparaît en Is. 13,22.
(3) Suffixe masculin.
(4) *Idem.*
(5) A. Rahlfs, II, 9ème éd., p. 828.
(6) Bien plus, d'un point de vue historique, comme en témoigne Ez. 29,17ss., cette "descente" ne se réalisera pas immédiatement. Toutefois, l'spérance mise en l'Egypte par certains Juifs n'avait plus de sens, puisque Jérusalem était déjà tombée.

Ces différents problèmes permettent de comprendre pourquoi, en dehors de leur situation, les versets 20 et 21 présentent de nombreuses difficultés textuelles, sur lesquelles nous reviendrons.

Si l'on rapproche alors les versets 19-20a et 22ss., pour les mettre dans la bouche du prophète, on obtient une ouverture présentant des points communs avec le début du chapitre 31 :

31,2-3 : *'èl-mî①* *dâmîtâ②* *b^e^gôdlèkâ hinnèh③* *'aššur④* (→ descente)

32,19.20a.22 : *mimmî①* *nâ^c^âmtâ②* (→ descente) *šâm③* *'aššur④* (→descente)

Dans les deux cas, le prophète a pu réutiliser des thèmes, sinon des textes déjà connus, concernant principalement Assur, le vieil ennemi de Babylone, et ceci afin de les appliquer à l'Egypte, qui seule pouvait alors apparaître comme un contrepoids à Babylone.

Pour en revenir au verset 19 proprement dit, on peut se demander qui s'y trouve interpellé; est-ce le peuple d'Egypte ? est-ce Pharaon ? En tout cas, le "toi" a déjà bien des aspects de celui d'Is. 14,9ss. Si en Is. 14, l'inspiration est à chercher du côté de Babylone (ou de l'Assyrie...), en Ez. 32, elle doit l'être du côté de l'Egypte. Ainsi, il semble bien que, directement ou indirectement, c'est Pharaon qui est interpellé. La disparition de la mention de Pharaon dans l'introduction a facilité l'alignement d'Ez. 32,17ss. sur Is. 14[1].

Les versets 19 et 20a trouvent leur répondant au verset 28, avec la reprise de l'interpellation à la deuxième personne (*w^e^'attâh)*, l'interpellé devant prendre place au milieu d'incirconcis (*b^e^tôk ^ca^rélim*), parmi lesquels il se couchera *(škb)*, avec les tués par l'épe (*ḥal^e^léy-ḥârèb)*. Dans le texte, du reste, c'est le caractère infâme des conditions de la mort, laquelle a des conséquences sur le statut de celui qui descend dans la fosse, qui est mis en valeur (cf. *^c^ârél* : V. 19.21.24.25.26.27.28.29.30.32). En effet, à côté de la doctrine commune sur l'égalité dans la déchéance après la mort, coexistait une doctrine sur une relative inégalité, notamment pour ceux décédés de mort violente et laissés sans sépulture. Un problème semblable se pose à propos d'Is. 14[2].

Les difficultés présentées par les versets 20b-21 montrent bien que l'on a cherché avant tout à introduire les *'élèy-gibbôrîm* afin de pouvoir mettre la suite du discours dans leur bouche.

Toute la fin du verset 20 pose des problèmes. Après "ils sont tombés", la Septante a jouté un "avec lui"; par contre, la mention de l'épée ne figure pas. Quant aux quatre derniers mots du texte hébreu du verset 20, ils ont été complètement refondus, même si le sens reste à peu près le même[3].

En outre, on peut rapprocher la fin du verset 20 du verset 25 dans le

(1) A moins qu'Is. 14 se soit lui-même inspiré d'un texte antérieur à Ez. 32,17ss., d'où la mention de Pharaon avait déjà disparu.

(2) Voir R. Martin-Achard, De la Mort à la Résurrection, p. 38. Pour un texte du Proche-Orient Ancien, cf. 12ème tablette de Gilgamesh.

(3) Nous aurons à y revenir à propos du verset 29.

texte massorétique.

Des différences encore plus importantes apparaissent en 21a. En dehors de la nouvelle insistance de la Septante sur le "toi", pour le "lui" du texte hébreu, ainsi que l'inexistence de correspondance au "avec ses aides" de l'hébreu, il faut encore noter que pour *mittôk šᵉ'ôl,* la Septante donne *ἐν βάθει βόθρου,* expression par laquelle elle rend également le *bᵉyarkᵉtéy-bôr* du verset 23. Au verset 27, comme en Is. 14,9, pour traduire le terme shéol, la Septante emploie le terme *ᾅδης*. Il y a donc toutes les raisons de penser que ces phénomènes sont liés à l'alignement de notre texte sur Is. 14. Quant à la fin du verset 21, elle ne fait que reprendre le début du verset 20. Le texte grec, au-delà des différences de scénario, possède aussi son vocabulaire propre, qui n'est pas un décalque de l'hébreu. On peut le considérer comme un deuxième texte primitif.

V. 22 : Là, Assour et toute son assemblée, leurs tombeaux autour de (lui)(1), tous tués, tombés par l'épée.

V. 23 : à qui on a mis leurs tombeaux dans les profondeurs de la fosse, et son assemblée entoure son sépulcre. Ils sont tous tués, tombés par l'épée, eux qui avaient mis la terreur sur la terre des vivants.

V. 24 : Là, Elam et tout son peuple autour de son sépulcre, tous tués, tombés par l'épée, eux qui sont descendus incirconcis vers le pays souterrain, eux qui avaient mis la terreur sur la terre des vivants. Ils portent leur déshonneur avec ceux qui descendent dans la fosse.

V. 25 : Au milieu des tués, ils lui ont placé sa couche avec tout son peuple, leurs tombeaux autour de lui, tous incirconcis tués par l'épée, car ils ont mis la terreur sur la terre des vivants. Ils portent leur déshonneur avec ceux qui descendent dans la fosse. Au milieu des tués il est placé.

V. 26 : Là, Meshek Toubal et tout son peuple, autour de lui ses tombeaux, tous incirconcis, tués par l'épée, car ils ont mis la terreur sur la terre des vivants.

Les versets 22-26 forment un groupe bien homogène. Il y est question de trois nations susceptibles de faire partie des préoccupations babyloniennes. De plus, ce sont les seuls versets où apparaissent les termes *šâm (*V. 22, 24, 26) et *sâbîb* (V. 22, 23, 24, 25, 26). Mais surtout, ces versets sont les seuls à posséder un vocabulaire typique correspondant bien à la description d'une mort violente :

qèbèr : Ez. 32,22.23.25.26; 37,12.12.13.13; 39,11+ cf. Is. 14,19; 22,16; 53,9; 65,4 +

qᵉbûrâh : Ez. 32,23.24+ cf. Is. 14,20+

De même, l'expresison *hannoplîm bèḥârèb* n'apparaît qu'aux versets 22, 23 et 24. Toutefois, à l'intérieur des verset 22-26, on peut penser qu'il y a eu des ajouts; en effet, dans le texte hébreu, nous trouvons des doublets, qui sont absents de la Septante. C'est le cas, notamment, de la quasi-totalité du verset 25, qui n'apporte rien de nouveau, répétant pour la majeure partie le

(1) Dans l'expression parallèle du verset 23, le suffixe est féminin : *sᵉbibôt qᵉbûrâtāh̲*

verset 24, et n'introduisant pas une nouvelle nation[1].

Il est fort probable également, qu'au verset 22, "avec leurs tombeaux autour de lui", et "tombés par l'épée" soient des ajouts. En effet, ces termes du texte hébreu n'ont pas de correspondance dans la Septante, mais ils ont par contre, des équivalences au verset 24 (hébreu et Septante), alors qu'il s'agit toujours d'Assour. Toujours est-il que nous retiendrons la majeure partie des versets 22-24.26, comme relevant du texte primitif se rattachant à la mention chronologique du verset 17. En conséquence, nous reviendrons sur le contexte historique de ces versets.

Versets 27-28

V. 27 : Ils ne sont pas couchés avec les héros tombés aux temps anciens (hébreu : *mé^{ca}rélîm*), eux qui sont descendus au shéol avec leurs armes de guerre, et on a mis leurs épées sous leurs têtes et leurs boucliers (hébreu : *^{ca}wonotâm*)[2] sur leurs os, car c'était la terreur des héros sur la terre des vivants.

V. 28 . Et toi, au milieu des incirconcis, tu seras brisé et tu te coucheras avec les tués par l'épée.

Le verset 27 pose à nouveau des problèmes textuels; ainsi, dès le début, le Syriaque omet la négation et la Septante donne comme texte : *καὶ ἐκοιμήθησαν*. Ensuite, la Septante suppose un original hébreu *mé^{c}ôlâm* à la place de *mé^{ca}rélim*. Selon que l'on garde ou non la négation, on peut penser qu'à un moment donné a existé un texte : "Ils (ne) se sont (pas)couchés avec les héros tombés aux temps anciens". Si on ne retient pas la négation, on relève une antithèse avec le verset 28, le nouveau venu ne partagera pas les privilèges de ses prédécesseurs. On a un glissement identique avec "leurs péchés", provenant d'un original "leurs boucliers".

En fait, nous avons ici deux interprétations différentes sur le statut des morts, qui sont descendus au shéol, selon les versets 22-26. En effet, si une mort violente sans sépulture était le comble de la déchéance, par contre, une mort au combat pouvait être glorieuse et avoir des conséquences bénéfiques pour la vie dans le shéol[3]. Toutefois, à moins d'effacer dans les versets pré-

(1) Voir L. Boadt, Ezekiel's Oracles against Egypt. A literary and philological study of Ezekiel 29-32, Rome, 1980, p. 163. A la p. 158, Boadt propose de lire le V. 25 après le V. 26.

(2) Il faut corriger ^{c} en *ṣ;* cf. *ṣinnâh* : Ez. 23,24; 26,8; 38,4; 39,9.

(3) Les cas de la mort glorieuse (lignes 147-150) et du cadavre abandonné (lignes 155 et ss.) sont mentionnés dans la 12ème tablette de Gilgamesh, Traduction dans R. Labat, A. Caquot, M. Sznycer, M. Vieyra, Les religions du Proche-Orient asiatique, 1970, p. 226. Ligne 147 : Celui qui est mort d'une mort glorieuse, l'as-tu vu ? Je l'ai vu ! Il repose sur sa couche nocturne et boit des eaux pures ! Celui qui, au combat, a été tué, l'as-tu vu ? Je l'ai vu ! Son père et sa mère soulèvent sa tête et, sur lui, sa femme est penchée. — Ligne 151 : Celui dont le cadavre est abandonné dans le désert, l'as-tu vu ? Je l'ai vu ! Son ombre dans la terre, n'a pas de repos ! Celui dont l'ombre n'a personne qui s'occupe d'elle, l'as-tu vu ? Je l'ai vu ! Il mange les rogatons de marmite, les bribes de nourriture jetées dans la rue !

cédents ^{ca}*rélîm* (V. 24.26) ou *k^{e}limmah* et étant donné que l'expression *yar - k^{e}téy-bôr* insiste sur la déchéance(1), il semblerait qu'il faille retenir la négation. Ainsi, les gens d'Assour, d'Elam et de Meshek-Toubal ne partageraient pas les privilèges des héros au shéol, et seraient bien assimilés aux incirconcis, à ceux qui sont morts d'une mort infâme.

Ainsi, les difficultés textuelles du verset 27 semblent liées à un problème d'interprétation du texte.

De plus, comme on l'a déjà relevé, *gibbôr* n'apparaît qu'aux versets 21 et 27, et les seules autres attestations du livre d'Ezéchiel sont en 31,12 et 39,18.20. De même, *shéol* n'apparaît qu'aux versets 21 et 27, et ne se retrouve, dans le livre d'Ezéchiel, qu'en Ez. 31,15.16.17, dans un passage à rapprocher d'Ez. 32,17ss. On peut ainsi se demander si le verset 27 (avec la négation), n'a pas été introduit au moment où la descente du "toi" au shéol a pris plus d'importance, en liaison avec Is. 14.

Ce verset paraît avoir été ensuite malmené en raison des différentes interprétations sur le statut des morts des versets 22-26, et parce que le verset 27 a eu tendance à s'aligner sur les autres versets et réciproquement. Ainsi, une ambiguïté est encore à noter au sujet de la fin du verset : "car la terreur des héros était sur la terre des vivants". Les "héros" sont-ils l'objet ou le sujet de cette terreur ? Au verset 27, l'expression semblerait justifier les honneurs faits aux *gibbôrîm,* alors qu'au verset 26, elle semble, au contraire, justifier la déchéance. C'est ainsi que Meshek-Toubal, responsable de la terreur, est châtié. A moins de remplacer au verset 26, *kî* par ^{ca}*šèr,* et de considérer que le texte insiste sur le changement de situation (cf. V. 23 : Assour et V. 24 : Elam), le fait d'être l'objet de la terreur donne des avantages. En tout cas, au verset 32, on trouve bien le *kî* et la justification de la déchéance.

En conclusion, nous aurons à vérifier si le texte primitif, duquel nous retirerons le verset 27, n'insistait pas d'abord sur les défaites militaires d'Assour, d'Elam et de Meshek-Toubal, en promettant une défaite semblable à Pharaon et à l'Egypte. Ensuite ce texte primitif, ayant servi à inspirer Is. 14 (cf. Is. 14,18.19a : "tous les rois des nations, tous, reposent avec honneur, chacun chez soi. Toi, on t'a jeté hors de ton sépulcre..."), la descente au shéol proprement dite à acquis plus d'importance, et ainsi, s'est posé le problème du statut des morts des versets 22-26.

Leur mort devait-elle être considérée comme infâme, ou au contraire, comme glorieuse, puisque due au combat ? La question peut d'autant plus se poser que ces morts disposent de tombes et sépulcres, à l'encontre de l'interpellé d'Is. 14, ce qui rapproche leur statut de ceux d'Is. 14,18 : *malkéy gôyîm kulâm šak^{e}bû b^{e}kâbôd 'îš b^{e}béytô.*

S'il est important au niveau des sens possibles du texte, le verset 27 n'est du reste pas déterminant au niveau de la recherche du contexte historique du texte primitif virtuel, à rattacher à l'indication chronologique de 32,17, selon l'hébreu.

(1) Voir Is. 14,16. Nous reviendrons alors sur cette expression.

Le verset 28, lui, ne pose guère de problèmes textuels, à part *tiššâbar wᵉ* qui n'est pas attesté partout[1]. L'emploi de *šâbar* est souvent utilisé dans les chapitres précédents pour parler de ce qui doit arriver et de ce qui arrive déjà à Pharaon (cf. 30,21.22.24). Pour le reste, le verset 28 apparaît comme le pendant de 19.20a avec l'emploi des mêmes termes. Il est promis à l'interpellé du verset 19 qu'il prendra place au milieu des incirconcis et des tués par l'épée cités aux versets 22-26. L'insistance est mise sur le "toi" (cf. *wᵉ'attâh).* On trouve également cette même emphase sur le "toi" en Is. 14,9ss.

Le verset 28 apparaît donc comme la conclusion du texte primitif. L'analyse de la suite du texte nous le confirmera, et l'on retiendra comme texte primitif, à rattacher à l'indication chronologique de 32,17, les versets 19.20a.22-24.26.28, dont on retranchera les deux expressions déjà mentionnées au verset 22[2].

Zimmerli[3] procède à une reconstruction légèrement différente. Pour Assour (V. 22.23), il garde l'intégralité du verset 22, mais il supprime le début du verset 23, introduit par le premier *'ᵃšèr,* donc il élimine *yarkᵉ-téy-bôr* du texte primitif. Pour Elam, (V. 24), il supprime également le texte introduit par le premier *'ᵃšèr,* donc également *'èrèṣ taḥtiyyôt,* et il adjoint le début du verset 25. Enfin, pour Meshek-Toubal (V. 26) il adjoint une terminaison semblable à celle de l'Elam (cf. problème du verset 25). Il garde, par ailleurs, le verset 27, qui mentionne le shéol[4].

Ces différences sont peu importantes au niveau de la recherche du contexte historique, mais, elles le sont du point de vue des rapports entre Ez. 32,17ss. et Is. 14, puisque nous trouvons en effet *yarkᵉtéy-bôr* en Is. 14,14. En tout cas, l'imagerie générale des versets 22-26, les termes *qébér, qᵉbûrâh* (au moins au verset 24) et *bôr* appartiennent au texte primitif. Par contre, la mise du texte dans la bouche des *'éléy gibbôrîm* est certainement une assimilation d'Ez. 32,17ss. à Is. 14.

Versets 29-32

V. 29 : Là Edom, ses rois et tous ses princes qui ont été mis malgré leur vaillance avec les tués par l'épée, eux avec les incirconcis, ils sont couchés, et avec ceux qui descendent dans la fosse.

V. 30 : Là tous les princes du Nord et tous les Sidoniens qui sont descendus avec les tués par l'épée, et ils portent leur honte avec ceux qui descendent dans la fosse.

V. 31 : Eux, Pharaon les verra et il se consolera à cause de tout ce peuple de tués par l'épée, Pharaon et toute son armée. Oracle du Seigneur YHWH.

(1) BHS, Ez. 32,28, note a. — Rahlfs, Septante II, 9ème éd., p. 828.

(2) Les 3 derniers mots du V. 25 (cf. les 3 premiers) ont laissé des traces dans la Septante. L'expression *bᵉtôk* serait plutôt à prendre comme signe de conclusion, cf. celui de 14,28 qui répond à celui de 14,20.

(3) W. Zimmerli, Ezéchiel II, 1969, p. 780.

(4) En le corrigeant, avec raison, en fonction de la Septante.

V. 32 : Parce que j'ai[1] mis sa terreur sur la terre des vivants, il sera étendu au milieu des incirconcis avec les tués par l'épée, Pharaon et tout son peuple, oracle du Seigneur YHWH.

Les versets 29 et suivants apparaissent comme ayant été ajoutés, non seulement parce qu'ils suivent une conclusion, mais aussi au niveau du vocabulaire, notamment avec l'emploi de *šâmmâh* (V. 29.30) et non plus *šâm*, et avec *g^{e}bûrâh* (V. 29.30), deux seules attestations du livre d'Ezéchiel. Ce dernier terme peut être rapproché de *gibbôr* (V. 21.27), qu'on trouve en Ez.32,12.21.27.27; 39,18.20+, mais il peut être lié à l'emploi de *q^{e}bûrâh* dans les versets précédents (V. 23.24)[2]. On peut encore noter que la Septante emploie *ἰσχὺς* (V. 29.30) pour *g^{e}bûrâh* et l'utilise aussi à la fin du verset 20, apparemment pour *hâmôn*.

Il existe également d'importantes divergences entre le texte massorétique et la Septante, critère que nous avons retenu jusqu'alors pour exclure un passage du texte actuel du texte reconstitué[3], que nous lions à l'indication chronologique. Ainsi, dans la Septante, aux versets 29.30, il est question d'Assour, ce qui témoigne, une fois de plus, de l'importance de l'exemple fourni par Assour en 32,22-23 et 31,3ss. Dans ces conditions, il est normal que la place accordée à Assour dans le texte ait été plus importante que celle attribuée à l'Elam ou à Meshek-toubal, alors que dans sa reconstruction du texte primitif, Zimmerli, lui, réduit Assour à la portion congrue.

On relève également, dans le texte massorétique, qu'il est question d'Edom et de Sidon. Or, si la mention de Sidon peut, à la rigueur, s'expliquer par le début du siège devant Tyr (cf. ci-dessous sur le contexte historique), par contre, il apparaît que la mention d'Edom relève moins d'un point de vue babylonien que d'une préoccupation jérusalémite. La mention de *g^{e}bûrâh* peut être rapprochée des problèmes rencontrés à propos du verset 27 : malgré leur bravoure, ils doivent descendre dans la fosse. On notera, à ce propos, que la fosse, conformément à notre reconstruction du texte primitif, nous paraît avoir été introduite dans le texte, dès le début, en lien avec l'idée de la tombe. Il est possible que ce soit à la suite de l'influence d'Is. 14 et l'introduction du shéol, que le problème se soit posé au sujet du rapport entre la bravoure des tués, bravoure qui aurait pu leur valoir des privilèges au shéol, et la mention de leur descente dans la fosse, et plus particulièrement dans l'extrémité de la fosse (*yark^{e}téy-bôr)*, lieu de déchéance à l'intérieur-même du shéol. La notion de "fosse" pouvait, en effet, constituer un lien entre celle de tombe et celle de shéol, la "fosse" pouvant apparaître comme une plongée dans le shéol[4].

(1) Le targum à la 3ème personne, *nâtan*, cf. BHS.

(2) Ez. 32,29, note b dans BHS.

(3) Il apparaît qu'en Ez. 32,17ss., les ajouts ont donné lieu à des variantes, ne serait-ce qu'en fonction des difficultés d'interprétation du texte.

(4) N.J. Tromp, Primitive Conceptions of Death and the Nether World in the Old Testament, 1969, p. 139.

Quant aux versets 31,32, ils présentent un grand intérêt, puisqu'ils précisent finalement, comme on s'en doutait, que le personnage de Pharaon est présent dans tout le texte, même s'il n'est cité quà la fin(1), dans un ajout au récit de base certes, mais qui témoigne d'une compréhension fort ancienne du texte. C'est donc la clé de ce qui précède, même si pour d'autres raisons, on a gommé dans un premier temps, le fait que l'oracle introduit par 32,17 s'adressait d'abord à Pharaon.

C. Les versets 22-24.26 et leur contexte historique

Etant donné les liens existant entre Is. 14 et Ez. 32,17-32, et les problèmes de dépendance qui en découlent, il semble nécessaire, dans un premier temps, de confirmer les liens d'Ez. 32,19.20a.22-24.26.28 avec les événements historiques de l'époque de la mention chronologique d'Ez. 32,17, et du point de vue babylonien.

Trois nations sont mentionnées comme vaincues : Assour, Elam et Meshek-Toubal. On a toutes les raisons de penser que les défaites de celles-ci sont vues d'un point de vue babylonien.

La défaite d'Assour, la première nommée, doit correspondre à la défaite de l'Empire Assyrien, avec la prise de Ninive en 612, puis celle de Harran. Pour l'Elam, on mentionne souvent la défaite de celle-ci, vaincue par Assourbanipal vers 650(2). Mais, on doit également tenir compte de Jr. 49,34-39(3), et de ce point de vue, la mention d'une défaite de l'Elam par Nabuchodonosor en sa 9ème année (Grayson, Chronicle V, Rev. lig. 20) est intéressante. Cela nous situerait en 595. Nous serions bien au début du règne de Sédécias, comme le précise Jr. 49,34.

Quant à la mention de Meshek et Toubal, elle est plus difficile à expliquer en raison de la terminologie. D'après Hérodote 3,94, on sait qu'au temps de Darius, Meshek et Toubal faisaient partie de la 19ème satrapie(4). Leur territoire se trouvait en Asie Mineure(5). Ces deux noms de Meshek et Toubal se retrouvent associés à plusieurs reprises dans le livre d'Ezéchiel (cf. Ez. 27,13; 38,2; 39,1)(6). Cela montre qu'il ne faut pas négliger leur mention en 32,26. Le problème se pose toutefois de savoir ce que ces noms pouvaient représenter pour un observateur babylonien au temps de la chute de Jérusalem. Il se peut qu'ils aient été représentatifs des peuples du Nord, dont les terres venaient compléter l'arc de cercle formé par l'Elam et l'Assyrie. Cepen-

(1) Trois mentions dans le texte massorétique, deux dans la Septante.

(2) G.A. Cooke, The Book of Ezekiel, I.C.C., p. 352.

(3) W. Zimmerli, *op. cit.*, p. 787.

(4) Herodote 3,94 : "Aux Mosques, Tibareniens...; c'était le dix-neuvième département".

(5) H.G. May, Oxford Atlas Bible, 2ème éd. p. 67.

(6) Au sujet de l'associaton de Meshek et Toubal, voirG.A. Cooke, *op. cit.*, I.C.C., p. 353; voir également W. Wevers, New Century Bible, Ezekiel, p. 208.

dant, nous avons vu, qu'en dehors d'une courte intervention de Nabopolassar en Urartu, en 608, les souverains babyloniens ne sont pas intervenus dans cette région au-delà de la Syrie.

Une autre explication serait peut-être possible. En effet, nous avons vu qu'en 612, les Mèdes et les Babyloniens avaient fait alliance contre Ninive. D'autre part, nous avons également vu qu'en 585, Cyaxare s'était allié avec le Lydien Alyatte, après s'être emparé d'une partie de l'Urartu, et avait atteint la Cappadoce[1]. Il se pourrait donc qu'Ez. 32,26 fasse allusion à ces événements encore récents à l'époque, la défaite de Meshek et Toubal étant nécessairement antérieure à l'alliance réalisée avec Alyatte[2]. Ce contexte historique nous paraît plus plausible que celui se rapportant à l'intervention de Nabopolassar[3].

Quant à la mention de Sidon, dans l'ajout du verset 30 (texte massorétique), elle s'expliquerait bien si l'on situe le texte entre le début du siège de Tyr (585) et la fin de celui-ci (572)[4].

D. Le texte final Ez. 32,17-32

V. 17 : Indication chronologique se référant au texte primitif.

V. 18 : Celui-ci introduit une lamentation[5] contre l'Egypte. On a vu que ce verset s'inspirait maintenant du verset 16. Or, Ez. 32,10-16 représente un développement postérieur à l'oracle d'Ez. 32,1. On y reviendra du reste à propos du terme *gibbôr*. Pour l'instant, nous nous contenterons de citer la Bible de Jérusalem sur le chapitre 32[6] : "La suite vv. 10-15, semble une addition tardive, où il ne s'agit plus tant du Pharaon que de ses sujets et alliés. La conclusion v. 16, devait primitivement faire suite au v. 9." Notre verset 18 est dépendant de ce remaniement.

Le terme *taḥtî* se retrouve au verset 24, les autres attestations du livre d'Ezéchiel dépendent de notre passage (cf. 26,20; 31,14.16.18+).

(1) Pour rappel, voir P. Garelli-Nikiprowetzky, Le Proche-Orient asiatique, Les Empires Mésopotamiens, Israël, 1974, p. 154.

(2) Il serait préférable, comme nous l'avons fait, de garder la 12ème année en Ez. 32,17, au contraire de 32,1 et 33,21, ce qui donne en chronologie absolue l'année 586-585, le mois n'étant pas précisé.

(3) On pourra également consulter sur ce sujet Hugo Winckler, Altor. Forschungen II, pp. 134-135.

(4) Tyr et Sidon étaient liées; lors des sièges, Sidon a été capturée la première sur le continent, tandis que Tyr résistait sur son rocher. La mention d'Edom (V. 29 du texte massorétique) pourrait être liée à la campagne de Nabuchodonosor de 582. Voir chapitre historique.

(5) Pour *nâhâh* cf. Mic. 2,4. Si *nhh* et *nhy* sont absents par ailleurs du livre d'Ezéchiel, on pourra toutefois noter en Ez. 2,10 un parallèle entre *qînâh* et *hî*. — Voir V.T. V, 1955, p. 351; BHS, Ez. 2,10, note c; Mc. Donald, The Prohetic Oracles concerning Egypt in the Old Testament, p. 295 et note 364 (chute du n ?).

(6) Bible de Jérusalem, 2ème éd., p. 1278, note a.

Il en est de même pour *bôr* : 26,20; 31,14.16; 32,18.23.24.25.29.30+ (cf. Is. 14,15.19).
V. 19-20a : Dans le texte primitif, ces versets étaient destinés à interpeller Pharaon. Dans le texte actuel, ils sont à rapprocher de l'interpellation du "toi" d'Is. 14,19ss. Le vocabulaire est tout à fait homogène avec ce que nous avons retenu comme texte primitif, notamment le verset 28.

V. 20b-21 : Il s'agit d'un ajout au texte primitif, visant à mettre la suite du discours dans la bouche de ceux qui sont déjà au shéol, selon le modèle d'Is. 14. Nous avons vu que cela ne s'est pas réalisé sans mal. On notera l'emploi de *mâšak*[1] : Ez. 32,20 cf. Is. 13,22, mais, surtout de deux termes clefs :
š^{e}*'ôl* : Ez. 31,15.16.17; 32,21.27+ cf. Is. 14,9.11.15; nous serons obligés de revenir sur l'étude de ce terme en Is. 14.
gibbôr : Ez. 32,12.21.27.27; 39,18.20+ cf. Is. 13,13.
L'attestation de 32,12 est particulièrement intéressante, car elle pourrait nous amener à établir un lien entre l'oracle précédent de 32,1-16 dans la forme actuelle, et Is. 13.
32,12 : *b*^{e}*ḥarbôt gibbôrîm 'appîl h*^{a}*mônèka* ^{c}*arîṣéy gôyim kûllâm w*^{e}*šâd*^{e}*dû 'èt g*^{e}*'ôn miṣrayim w*^{e}*nišmad kôl h*^{a}*mônâh.*
gibbôr cf. Is. 13,3; *hâmôn* cf. Is. 13,4; ^{c}*arîṣ* cf. Is. 13,11; *šâdad* cf. *šod* : Is. 13,6 et *šadday* : Is. 13,6; *gâ'ôn* cf. Is. 13,11.19 et 14,11; *šâmad* cf. Is. 13,9.
Or, on a déjà rapproché Ez. 32,7-8 d'Is. 13,10.
On voit qu'au-delà des rapprochements entre Ez. 32,17-32 et Is. 14, il existe des points de comparaison entre Ez. 32,1-16 et Is. 13. Ces attaches se situent à des niveaux divers, mais elles ne peuvent être niées.
V. 22-26 : Ceux-ci relèvent, pour leur majeure partie, du texte primitif. Il s'agit d'énumérer tous les vaincus de Babylone, pour promettre ensuite le même sort à Pharaon. Cela correspondrait également à mettre fin à l'espoir que les Juifs pouvaient placer en Pharaon, puisque de toutes façons, Jérusalem était maintenant détruite. Cette énumération ne pouvait que renforcer l'aspect funèbre.
Ces versets ont servi à la construction d'Is. 14. On peut noter : *qébér* cf. Is. 14,9; *q*^{e}*bûrâh* cf. Is. 14,20; *bôr* cf. Is. 14,15.19; *yarkâh* cf. Is. 14,13.15[2]. Et on ne peut oublier qu'Is. 14,18 : *malkéy gôyim kullâm šâk*^{e}*bû b*^{e}*kâbôd 'îš b*^{e}*béytô* s'inspire de l'imagerie d'Ez. 32,22-26. Plus fondamentalement, en Is. 14, c'est Babylone, et un "toi" identique à celui d'Ez. 32, responsable espéré de la chute de l'Egypte, qui est appelée, à son tour, à descendre dans la fosse.
Ces versets ont pu subir eux-mêmes quelques remaniements textuels

(1) A moins qu'il ne faille corriger en *škb*, sur le mode du V. 25, cf. BHS, Ez. 32,20, note c. Mais le *mšk* du texte actuel pourrait bien être un témoin du lien avec Is. 13.
(2) On rapprochera particulièrement le *b*^{e}*yark*^{e}*téy-bôr* d'Ez. 32,23 et le *yark*^{e}*téy-bôr* d'Is. 14,15. Dans le texte d'Isaïe, cette dernière expression est en opposition avec le *yark*^{e}*-téy-ṣâpôn* d'Is. 14,13 (cf. Ps. 48,3).

se pose.
V. 27 : L'histoire de ce verset est liée au problème de l'interprétation du statut des morts des versets 22-26. Ainsi, comme au verset 21, on retrouve les termes de shéol et gibbôr.
V. 28 : C'est la conclusion du texte original, qui visait Pharaon. De même qu'Assour, l'Elam et Meshek-Toubal ont été vaincus et reposent dans leurs tombes, au fond de la fosse, Pharaon subira ce même sort. Dans le texte final, c'est le "toi" qui tient ce rôle, sur le modèle d'Is. 14,9ss.
V. 29-30 : Ce sont des ajouts, se situant vraisemblablement entre 585 et 572. Sans doute a-t-on cherché à compléter la liste des nations énumérées aux versets 22-26. Ces ajouts sont du reste indépendants des versets précédents, en fonction d'Is. 14.
V. 31-32 : C'est le rappel du fait que, primitivement, Pharaon était directement concerné en Ez. 32,17ss.

Conclusion : L'étude du texte des oracles contre les nations du livre d'Ezéchiel nous a amenés à souligner les liens qui existent entre Ez. 32,17ss. et Is. 14.

Si, dans la Septante, le texte d'Ezéchiel a été encore rapproché de celui d'Isaïe, nous avons vu par contre qu'un noyau du texte d'Ezéchiel correspond à un enracinement historique précis. Ce texte primitif a servi à l'élaboration d'Is. 14; en retour, Ez. 32 a été influencé par les conceptions développées en Is. 14.

Nous avons relevé, par ailleurs, que des liens existaient également entre d'autres passages des oracles contre les nations du livre d'Ezéchiel et Is. 13.

Malgré les rapprochements possibles, on peut noter une différence. En effet, si en Is. 14, Babylone est appelée à descendre à son tour dans la fosse, au contraire, dans le livre d'Ezéchiel, il ne figure aucune attaque contre Babylone; mais il existe cependant un rapport entre les moqueries des autres nations à l'égard de Jérusalem déchue et les oracles contre les nations.

Enfin, un problème annexe reste posé par les rapprochements éventuels entre les oracles formulés contre Tyr, aux chapitres 26-28, et la littérature ugaritique, problème qui existe également en Is. 14, et que l'on rencontre aussi dans la littérature de l'Ancien Proche-Orient(1), par le fait de la réapparition tardive de traditions ugaritiques.

En fait, nous verrons que les Juifs, qu'ils soient en exil à Babylone ou restés dans leur pays, ont bénéficié d'apports culturels archaïsants d'origine phénicienne, ce qui explique que nous voyons surgir ces traditions dans la Bible à une date tardive.

(1) F. Løkkegaard, Some Comments on the Sanchuniaton Tradition, in Studia Theologica VIII, 1955, pp. 151ss. — Sanchuniaton étant une source phénicienne, il n'est pas étonnant qu'on puisse y relever des liens avec la littérature ugaritique. Mais il n'est pas étonnant non plus de retrouver des sources ugaritiques dans la tradition biblique sur Tyr.

ISAIE 14,1-23

Introduction

Au cours de l'étude du chapitre 13, notamment celle d'Is. 13,9-13, nous avons été amenés à nous reporter au chapitre 14. Par ailleurs, nous avons étudié Ez. 32,17-32 en fonction de ses liens avec Is. 14, afin de mieux situer ce dernier.

Cependant, en tout état de cause, même si Is. 14 développe un certain nombre d'idées déjà présentes en Is. 13, même si l'on a constaté que sa construction avait été influencée par un texte primitif à Ez. 32,17ss., il n'en est pas moins vrai que le chapitre 14 d'Isaïe, par son ampleur et les divers éléments qui le composent, présente une étape importante et mérite une étude particulière.

Nous allons donc aborder cette étude, en remarquant au préalable, que l'ensemble Is. 14,1-23 est habituellement considéré comme un mashal contre un tyran (14,4b-21), appliqué à Babylone par une introduction (14,1-4a) et une conclusion (14,22-23).

Versets 1 et 2

Ces deux versets sont généralement considérés comme faisant partie de l'introduction du mashal (cf. 14,4) du chapitre 14 (cf. Auvray; Gray). Toutefois, Wildberger rattache ces deux versets au chapitre 13, en faisant remarquer que le salut d'Israël est lié à la chute de Babylone. On aurait alors le même schéma qu'en 10,5ss. : malheurs de l'Assyrie (10,5-19) et délivrance d'Israël-Jacob (10,20-21).

En fait, il semble bien que 14,3 sert de suture. On y note déjà la formule *w*[e]*hâyâh b*[e]*yôm*, qui est souvent la marque d'une suture. Ensuite, on trouve *hânîaḥ*, qui renvoie à *w*[e]*hinnîḥâm* du verset 1. On a également l'apparition en 14,3 du suffixe pronom "toi" (voir chapitre 14). Enfin, on peut encore relever la racine *ngś* (14,2), qui est reprise en 14,4 et la racine [c]*bd* (14,2) reprise en 14,3.3. Ainsi, le problème peut paraître résolu, si l'on considère Is. 13 et Is. 14 comme formant un ensemble : le chapitre 13 annonce le châtiment de Babylone, tandis que 14,4b ss. constitue un mashal sur le roi de Babylone. Dans ce cas, 14,3-4a sert à introduire le mashal, alors que 14,1-2 met en évidence le "sujet", qui proclame ce mashal. Le "sujet" en question se trouve être le bénéficiaire du châtiment de Babylone du chapitre 13. Il apparaît donc bien que 14,1-4a sert d'articulation entre les deux chapitres.

Is. 14,1-2 découle du chapitre 13, en présentant le "sujet" bénéficiaire du châtiment de Babylone, et 14,3-4a en montrant ce même sujet proclamant le mashal qui va suivre. L'unité du sujet assure parfaitement, par ailleurs, le lien entre 14,1-2 et 14,3-4a.

Verset 1

kî y[e]*raḥém YHWH 'èt-ya*[ca]*qôb ûbâḥar* [c]*ôd b*[e]*yiśrâ'él :*
râḥam : 9,16; 13,18; 14,1; 27,11; 30,18; I 49,10.13.15; 54,8.10; 55,7; 60,10+

En 13,18, les Mèdes étaient présentés comme étant sans pitié à l'égard de Babylone. Ici, en 14,1, Dieu tout au contraire prend pitié de son peuple. L'attestation de 27,11 relève d'une apocalypse, et celle de 30,18, d'un passage (30,18-26) provenant d'un ajout post-exilique, qui sépare 30,17 de 30,27ss. (cf. étude du chapitre 13). En 9,16, le verbe est employé avec la négation, ce qui correspond à l'emploi habituel (cf. étude de 13,18). Par contre, dans les chapitres 40 et suivants, le verbe est généralement employé sans négation et c'est Dieu qui en est le sujet. Cela correspond au cas qui nous intéresse dans notre texte, comme c'est le cas également en 30,18.

Jacob-Israël : Le parallélisme Jacob-Israël, pour parler des exilés dont Dieu prend pitié, est une caractéristique deutéro-isaïenne, qui appartient plus spécialement aux chapitres 40-49(1).
bâḥar : 1,29(2); 14,1; I 40,20; 41,8.9.24; 43,10; 44,1.2; 48,10; 49,7; 56,4; 58,5.6; 65,12; 66,3.4.4; infinitif en 7,15.16+. Ici encore, nous trouvons un terme typique de la deuxième partie du livre d'Isaïe.

Pour l'ensemble du passage, on peut établir les rapprochements suivants :
41,8 : "Et toi, Israël, mon serviteur, Jacob que j'ai choisi (*bḥr*)"
44,1 : "Et maintenant, écoute, Jacob mon serviteur, Israël que j'ai choisi (*bḥr*)"
49,5 : "Et maintenant Yahvé m'a parlé, lui qui m'a modelé dès le sein de ma mère pour être son serviteur, pour ramener vers lui Jacob, et qu'Israël lui soit réuni..."

De même, dans les chapitres 50 et suivants, on trouve l'aspect de prise en pitié :
54,8 : "Dépordant de fureur, un instant je t'avais caché ma face. Dans un amour éternel, j'ai eu pitié de toi..."
60,10 : "Car dans ma colère je t'avais frappé, dans ma bienveillance, j'ai eu pitié de toi".

w^{e}hinnîḥâm ^{c}al-'admâtâm : Il est important de noter que le "eux", ici employé, se réfère à Israël-Jacob. Par ailleurs, étant donné que Dieu les ramènera sur leur terre, qui est aussi la terre du Seigneur (cf. V. 2), c'est qu'il s'agit des exilés.
hinnîaḥ : on aura en 14,3 : *hânîaḥ;* nous avons ici deux formes du verbe *nwr* au hiphil. A ce sujet, le plus simple est de se référer à Jouön(3), qui écrit : "Dans ce verbe il existe deux hifil, qui ont des sens différents. Le 1er hifil, régulier הֵנִיחַ signifie : 1) déposer, 2) procurer du repos à (לְ). Le 2ème hifil, avec redoublement, הִנִּיחַ signifie : 1) mettre, placer (comme נתן, dont il a la plupart des sens)..."

(1) Jacob : 40,27; 41,8.14.21; 42,24; 43,1.22.28; 44,1.2.5.21.23; 45,4.19; 46,3; 48,1.12.20; 49,5.6.26.

Israël : 40,27; 41,8.14.14.16.17.20; 42,24; 43,1.3.14.15.22.28; 44,1.5.6.21.21.23; 45,3.4.11.15.17; 46,3.13; 47,4; 48,1.1.2.12.17; 49,3.5.6.6.7.

Il faut tenir compte des expressions composées : "l'indomptable de Jacob" (49,26) et "le Saint d'Israël" (47,4). Nous avons souligné quelques-uns des cas, où nous avons l'alternance dans le même verset. En Is. 1-40, Jacob est nommé beaucoup plus souvent qu'Israël, et est généralement employé dans l'expression "maison de Jacob". Cf. 2,5.6; 8,17; 10,20; 29,22. En Is. 56ss., Jacob et Israël sont beaucoup plus rarement cités, et sont employés sans coordination : Jacob : 58,1.14; 59,20; 60,16; 65,9. Israël : 56,8; 60,9.14; 63,7.16; 66,20.

(2) J. Vermeylen, Du prophète Isaïe à l'Apocalyptique, Isaïe I-XXXV, tome 1, pp. 107-108.

(3) Jouön, p. 171, 80 P.

La forme régulière de 14,3 doit être prise dans le cas du"2) procurer du repos à (ל)". On a du reste le *l* dans *l*^{e}*kâ*.

En 14,1, on a le second hiphil, avec le sens du verbe *ntn*. Il faut de plus noter que ce second hiphil est probablement un aramaïsme[1]. Cela va dans le sens d'une datation post-exilique du passage. Le fait que deux formes du hiphil du même verbe soient employées à deux versets de distance, pourrait faire penser à deux origines différentes. Mais en fait, les deux formes avec leurs deux sens différents, sont tellement bien combinées, que cela renforce au contraire l'idée d'une recherche voulue, et que l'on a donc affaire à un même auteur.

w^{e}*nilwâh haggér* ^{ca}*léyhèm w*^{e}*nisp*^{e}*ḥû* ^{c}*al-béyt ya*^{ca}*qob :*
lwh : 14,1; 24,2.2; 56,3.6+
gr : 14,1+
spḥ : 14,1+

On remarque que le vocabulaire de cette fin de verset est peu usité dans le livre d'Isaïe.

Il faut s'arrêter sur l'emploi de *gér*.Si on se situait avant l'exil, cette mention de *gér* serait claire, car il s'agirait de l'étranger résidant dans une tribu. Mais, au moment de l'exil, le *gâr* (cf. Esd. 1,4) peut désigner celui qui est exilé à Babylone et qui doit revenir à Jérusalem[2]. Toutefois, le *gèr* d'Is. 14,1 ne peut convenir à ce dernier sens, puisqu'il se joint à "eux", qui apparaissent eux-mêmes comme revenant d'exil. Et il faut du reste souligner qu'"eux" reviennent sur leur propre terre. Donc, le *gér* de 14,1 pourrait désigner l'étranger prosélyte[3].

Dans ce sens, on trouve en Is. 56,3-7 : "Que le fils de l'étranger (*nkr*), qui s'est attaché à Yahvé... Quant aux fils d'étrangers (*nkr*) attachés à Yahvé pour le servir... je les mènerai à ma sainte montagne."[4]

Le verset 2 d'Is. 14 est beaucoup plus sévère à l'égard des étrangers. Mais on peut penser, à la suite de Gray[5], qu'en fait, les étrangers ont le choix entre la conversion et l'asservissement. Cf. 60,10-12 : "Les fils de l'étranger rebâtiront tes remparts, et leurs rois te serviront... Tes portes seront toujours ouvertes, ni le jour ni la nuit on ne les fermera, pour qu'on apporte chez toi les richesses des nations et qu'on introduise leurs rois. Car la nation et le royaume, qui ne te servent pas, périront, et les nations seront exterminées."

On peut noter, que pendant l'exil, sans doute en raison de l'expérience d'être soi-même étranger, une législation très favorable avait été prévue en faveur des étrangers. Ainsi, nous lisons en Ez. 47,21-23 : "vous partagerez ce

(1) *idem*.

(2) H. Cazelles, La Mission d'Esdras, V.T.IV, 1954, p. 131.

(3) H. Cazelles, *Ibidem.*, p. 128.

(4) Gray, p. 246, arrive lui aussi à l'idée que *gér*, en Is. 14, doit être compris dans le sens de prosélyte.

(5) Gray, *ibidem.*, p. 246.

pays entre vous, entre les tribus d'Israël. Vous vous le partagerez en héritage pour vous et les étrangers (*gr*) qui séjournent au milieu de vous et qui ont engendré des enfants parmi vous, car vous les traiterez comme le citoyen israélite. Avec vous ils tireront au sort l'héritage, au milieu des tribus d'israël. De la tribu où il habite, c'est là que vous donnerez à l'étranger (*gr*) son héritage — oracle du Seigneur Yahvé"[1]. En Dt. 23, la législation apparaissait encore beaucoup plus sévère. Seul l'Edomite ou l'Egyptien pouvait être admis à l'assemblée de Yahvé, à partir de la troisième génération (Dt. 23,9).

Par ailleurs, le *spḥ* utilisé en 14,1, pourrait avoir un sens religieux. Cf. 1 S. 26,19 : "Puisqu'ils m'ont chassé aujourd'hui, m'empêchant de m'associer (*spḥ*) à l'héritage de Yahvé, en disant : "Va vers d'autres dieux !" En Is. 14,1, ne vise-t-on pas aussi à une unité religieuse idéale ? Quant au verbe *lwh*,il a un sens très fort : il est utilisé pour parler des relations entre mari et femme, prêtres et lévites, ou bien parler de l'union avec Dieu[2].

Verset 2

ûl^{e}qâḥûm ^{c}ammîm wèh^{e}bî'ûm 'èl-m^{e}qômâm : L'image est ici conforme à ce que l'on rencontre en Is. 49,22 : "voici que je lève la main vers les nations, et vers les peuples je dresse mon signal : ils ramèneront tes fils dans leur giron et tes filles seront portées sur les épaules", ainsi qu'en Is. 66,20 : "Ils ramèneront tous vos frères de toutes les nations."
w^{e}hitnaḥ^{a}lûm béyt-yiśrâ'él ^{c}al 'admat YHWH :
nḥl : signifie "hériter", mais dans la Bible, il s'agit souvent d'hériter des biens des ennemis. Ici, ce sont les ennemis eux-mêmes qui deviennent une possession. Alors qu'au verset 1, il était question des étrangers prosélytes, ici il s'agit de non convertis. L'opposition religieuse est soulignée par le fait qu'au verset 1, on parlait de "leur (Israël-Jacob) terre", alors qu'ici, il est précisé "la terre de Yahvé (YHWH)."
la^{ca}bâdîm w^{e}lišpâḥôt w^{e}hâyû šobîm l^{e}šobéyhèm w^{e}râdû b^{e}nogśéyhèm : Le texte est tout à fait conforme aux idées exprimées en 60,10.14 et 61,5.
Is. 60,10 : "Les fils de l'étranger rebâtiront tes remparts, et leurs rois te serviront..."
Is. 60,14 : "Ils s'approcheront de toi, humblement, les fils de tes oppresseurs, ils se prosterneront à tes pieds, tous ceux qui te méprisaient..."
Is. 61,5 : "Des étrangers se présenteront pour paître vos troupeaux, des immigrants seront vos laboureurs et vos vignerons."

Mais, par ailleurs, après avoir introduit le "sujet" qui va proclamer le mashal, cette violente attaque contre les étrangers, comme le souligne la reprise de *ngś* au verset 4, est conforme à la symbolique développée dans les chapitres 13 et 14.

(1) Voir aussi H. Cazelles, *op. cit.*, pp. 126ss. — H. Zimmerli, Ezechiel, 1969, p. 1219.

(2) Gray, *op. cit.*, p. 246.

Versets 3 et 4

Verset 3

w^e^hâyâh b^e^yôm hânîaḥ YHWH l^e^kâ :

Nous avons déjà relevé les différents hiphil de *nwḥ*, avec leurs différents sens (cf. V. 1). Ici, nous avons le sens de procurer le repos à (*l*).

Ensuite, nous trouvons un *mîn* d'extraction pour parler de ce à quoi Dieu a arraché le "toi" auquel le repos est procuré.

Israël-Jacob est maintenant interpellé par un "toi". Ce "toi" est celui qui va proclamer le mashal, et ce "toi" s'affirme en face d'un autre "toi", qui va être introduit dans la suite, celui du tyran (cf. V. 8ss.).

mé^c^ôṣb^e^kâ ûmérôgzèkâ ûmin-hâ^ca^bodâh haqqâšâh ^a^šèr ^c^ûbbad-bâk :

Ici est soulignée la servitude dont le "toi" a été tiré. Il est clair que ce "toi" correspond aux exilés.

^c^oṣèb : 1 Ch. 4,9; Ps. 139,24; Is. 14,3; 48,5+

Mais on peut également rapprocher *^c^èṣèb* et le verbe *^c^âṣab,* cf. Is. 54,6 et 63,10. Selon ces deux dernières attestations, on peut parler de "souffrance".

rogèz : Is. 14,3; Ha. 3,2; 5 fois Jb.+ On peut en rapprocher le verbe *râgaz* qui joue un rôle important en Is. 13-14 (cf. 14,9), particulièrement en 13,13 et 14,16, qui s'éclairent l'un l'autre.

^c^bd (pual) : faire faire avec intensité.

Verset 4

w^e^nâśâ'tâ hammâšâl hazzèh : En 13,1, il était déjà question d'une proclamation sur Babylone (*maśśâ'* cf. *nś'*).

Nous trouvons ici le seul emploi de *mâšâl* dans le livre d'Isaïe. Mais en fait, le verbe *mšl* est employé en 14,5 et 14,10 avec deux sens différents. Plus précisément, le *mâšâl* va consister à proclamer que le bâton des despotes *moš^e^lîm* est brisé (14,5), et qu'en conséquence, le tyran interpellé est devenu semblable *nimšâltâ* à ceux du shéol (14,10). Ainsi, comme dans le cas de *rgz*, on peut constater que la rédaction de l'ensemble est particulièrement travaillée.

^c^al-mèlèk bâbèl : Alors qu'en 13,1 et 13,19, le rédacteur s'en prenait à la ville de Babylone, ici il s'en prend au roi de Babylone. On pourra chercher à découvrir l'identité de celui-ci au cours de l'étude du mashal, tout en tenant compte des antécédents littéraires éventuels.

w^e'âmârtâ 'éyk šâbat nogéś šâb^etâh madhébâh : Le mashal proclamera l'accomplissement de ce qui était promis en 13,11 : "Je ferai cesser (*w^ehišbattî*) l'orgueil des arrogants."
nogéś : cf. 14,2. Il s'agissait alors de ceux qui oppressaient les exilés. Dans le cas présent, le roi, oppresseur par excellence, pourrait bien être Nabuchodonosor.
madhébâh(1) : hapax biblique, Dans sa concordance, G.V. Wigram rend le terme par "the golden city", et note ensuite : marg. exactress of old. De même, H. Wildberger propose de voir la racine *dhb* (araméen) = *zhb* (hébreu).

Le plus souvent, on traduit en fonction du parallèle avec *nogéś*. En fait, il semble bien qu'il faille lire *marhébâh*(2), et cette lecture paraît ancienne. La racine *rhb* suggère l'idée d'arrogance.

(1) H.M. Orlinsky, Madhebah in Isaiah XIV, V.T. 7, 1957, pp. 202-203 : "It may be that the ancients recognized in d'b; db' and dhb the common db element, with the meaning "strong". Our mdhbh would mean "might, power, oppression" or "the like"."

(2) P. Wernberg-Moller, The Conribution of the Hodayot to Biblical Textual Criticism, Textus 4, 1964 . "mdhbh → mrhbh" is not a late variant. The reading of a resh instead of a daleth undoubtedly lies behind the rendering ὁ ἐπισπουδαστής in G..."

Versets 5 et 6

Remarque préliminaire :

Habituellement, les commentateurs considèrent qu'au chapitre 14, à partir du verset 4b, il y a un emprunt d'un mashal tout fait. Toutefois, Auvray, Gray et Wildberger sont d'accord pour distinguer une première partie dans les versets 4b-8.

On peut du reste noter que jusqu'au verset 8, les événements se déroulent au niveau terrestre, alors qu'à partir du verset 9, vont intervenir, en opposition l'un par rapport à l'autre, le monde d'en bas (le shéol) et le monde d'en haut (le monde céleste).

D'autre part et d'un autre point de vue, nous constaterons que le vocabulaire et les thématiques des versets 4-8 peuvent être souvent rapprochés du reste du livre d'Isaïe, 1ère et 2ème partie, alors qu'à partir du verset 9, on relève des termes et des thèmes fort étrangers au reste du livre[1].

Nous étudierons donc ces questions, avant de poser le problème de l'emprunt ou non d'un mashal tout fait.

Verset 5

šâbar YHWH maṭṭéh r^{e}šâ^{c}îm šébèṭ môš^{e}lîm :
maṭṭéh : 9,3; 10,5.15.24.26; 14,5; 28,27; 30,32+
šébèṭ : 9,3; 10,5.15.24; 11,4; 14,5.29; 28,27; 30,31; 49,6; 63,7; 19,13+

On peut relever entre autres, les passages suivants :

9,3 : "Car le joug qui pesait sur elle, la barre posée sur ses épaules, le bâton de son oppresseur (*hannogés*), tu les as brisés comme au jour de Madiân."

10,5 . "Malheur à Assur, férule de ma colère, c'est un bâton dans leurs mains que ma fureur."

10,24.25 : "C'est pourquoi, ainsi parle le Seigneur Yahvé Sabaot . O mon peuple qui habite en Sion, n'aie pas peur d'Assur. Il te frappe du bâton, il lève le gourdin contre toi; mais encore quelques instants et la fureur prendra fin, et ma colère causera leur perte."

En 28,27, les deux termes *maṭṭéh* et *šébèṭ* sont employés avec un sens agricole, dans une parabole elle-même agricole. Mais, celle-ci signifie que le châtiment subi doit avoir une fin.

Il apparaît donc qu'en 14,5, on a affaire à une thématique tout à fait Isaïenne, accompagnée de correspondances verbales.

râšâ^{c} : 3,11; 5,23; 11,4; 13,11; 14,5; 26,10; 48,22; 53,9; 55,7; 57,20.21+

En Is. 14, il n'est plus question d'Assur, mais des *r^{e}šâ^{c}îm*. Par contre, en 13,11, on avait déjà les *r^{e}šâ^{c}îm* : "Je vais châtier l'univers de sa méchanceté et les *méchants* de leur faute..." On en arrive donc à penser que 14,5 re-

(1) Figurant au verset 9, le terme *r^{e}pâ'îm* n'apparaît par ailleurs, dans le livre d'Isaïe, qu'en 26,14-19, c'est-à-dire dans la grande apocalypse d'Isaïe. Mais, le cas le plus manifeste est celui de 14,12-15.

prend une thématique très Isaïenne, mais que celle-ci est appliquée en fonction d'une nouvelle perspective, une perspective morale, que l'on retrouve dans les chapitres 13 et 14.

Quant à l'emploi du verbe *mšl,* nous avons déjà noté qu'il fallait le mettre en relation avec *hammâšâl* au verset 4, et l'emploi en 14,10 du verbe *mšl* avec le sens cette fois de "être semblable".

Verset 6

makkèh ^{c}*ammîm b*^{ec}*èbrâh makkat biltî sârâh :*
nâkâh (participe hiphil) . 9,12; 10,20; 14,6.29; 27,7; 50,6; 66,3+
makkâh : 1,6; 10,26; 14,6; 27,7; 30,26+

Nous avons déjà cité 10,24.25, au sujet du verset précédent.
10,26 : "Yahvé Sabaot va brandir contre lui un fouet, comme il frappa Madiân (cf. 9,3) au rocher de l'Oreb, il va brandir son bâton contre la mer..."

Mais, dans notre texte de 14,6, il s'agit plutôt, comme en 30,26, des coups précédemment reçus, avant que Dieu ne se retourne contre l'agresseur.

Au cours de l'étude du chapitre 13, nous avons été très souvent renvoyés, d'une part au chapitre 10, et d'autre part au contexte de 30,27. Dans les deux cas, il s'agissait d'un retournement de l'action divine au détriment de l'Assyrie. En ce début de mashal, nous avons une allusion au même phénomène. Doit-on considérer pour cette raison que ce mashal est isaïen ? Ne peut-on penser que, comme au chapitre 13, le rédacteur applique à Babylone une thématique isaïenne, qui concernait précédemment l'Assyrie ?
^{c}*èbrâh* : 9,18; 10,6; 13,9.13; 14,6; 16,6+

En 13,13, il s'agissait de la fureur du Seigneur; en 14,6, il s'agit de la fureur du tyran qui frappait les peuples. Le parallèle est encore plus marquant si l'on raproche 13,13 et 14,16.

En 9,18 et 10,6, la fureur du Seigneur se manifestait contre son propre peuple, et en 10,6, il est précisé que l'Assyrie était l'agent de cette fureur.
sârâh : 1,5(1); 14,6; 31,6; 59,13.

rodèh bâ'ap gôyim mûrdâp b^{e}*lî ḥâśâk :*
mûrdâp : est-ce un hapax biblique ? Sans doute est-il préférable de lire le participe piel de *rdp* (poursuivre) : *m*^{e}*raddép*.. C'est la lecture du Targum.
ḥâśâk : Est-ce la 3ème personne ? Il vaut mieux lire l'infinitif de *ḥśk* (retenir) : *ḥ*^{a}*śôk*.
râdâh (qal) 14,2; 14,6; (hiphil) 41,2+

Ce verbe désigne l'action de gouverner. Cf. Gn. 1,28 : "*Dominez* sur les poissons de la mer, les oiseaux du ciel...". Mais on trouve quelques nuan-

(1) On avait aussi *makkâh* en 1,6. De même, en 1,9, on trouve la mention de Sodome et Gomorrhe (cf. 13,19). — Le chapitre 1 relevant d'un travail d'édition, il peut être tentant de le rapprocher d'Is. 13,1-14,23, qui apparaîtrait alors comme correspondant à un travail d'édition du recueil d'oracles contre les nations.

ces, telle celle de gouverner durement. Cf. Ez. 34,4 : "Vous les *avez régies* avec violence et dureté." Dans ce sens, on trouve égalment ce verbe appliqué aux étrangers. Cf. Ez. 29,15 : "Je la diminuerai pour qu'elle (l'Egype) ne s'*impose* plus aux nations", et plus spécialement aux ennemis. cf. Ps. 110,2 : "Ton sceptre de puissance, Yahvé l'étendra depuis Sion, *domine* jusqu'au cœur de l'ennemi." Les frères devaient être exemptés de ce genre de domination. Cf. Lv. 25,43 : "*Tu n'exerceras pas sur lui (ton frère) un pouvoir* de contrainte, mais tu auras la crainte de ton Dieu." Ceci n'a pas toujours été le cas. cf. R. 9,23 : "Voici les officiers des préfets qui dirigeaient les travaux de Salomon : cinq cent cinquante qui *commandaient* au peuple occupé aux travaux."

En Is. 41,2, c'est à Cyrus que Dieu *assujettit* les rois.

rdh : était employé en 14,2 pour parler du sort qu'allait désormais faire subir Israël-Jacob aux peuples étrangers, et plus particulièrement aux responsables de l'oppression (*ngś* en 14,2.4). En 14,6, *rdh* est employé pour parler de ce que faisait le tyran avant sa chute. On peut remarquer l'unité qui existe dans la rédaction.

'ap : au sujet du parallèle établi entre le tyran et le Seigneur, on a déjà noté qu'en 13,9.13, c'était le Seigneur qui faisait preuve de colère (*'ap*). Par ailleurs, s'il n'est pas étonnant de retrouver *'ap* en 10,24-26, étant donné ce que nous avons précédemment remarqué, il est plus curieux de noter que *'ap* ne figure pas entre 14,6 et 30,27, alors que nous avons souligné l'importance de 30,27 et de son contexte par rapport aux textes que nous étudions.

ḥâśak : 14,6; 54,2; 58,1+. Ce terme est utilisé pour souligner qu'une action est faite largement, sans retenue. Cf. Is. 54,2-3: "Elargis l'espace de ta tente, déploie *sans lésiner* les toiles qui t'abritent, allonge tes cordages, renforce tes piquets, car à droite et à gauche, tu vas éclater..."

Is. 58,1 : "Crie à pleine gorge, *ne te retiens pas,* comme le cor élève la voix, annonce à mon peuple ses crimes, à la maison de Jacob ses péchés."

En conclusion, les versets 5 et 6 d'Is. 14 se situent bien dans la tradition isaïenne. Mais on peut penser, comme au chapitre 13, qu'il s'agit d'une réutilisation, contre Babylone, de traditions Isaïennes concernant l'Assyrie. Les signes d'actualisation de traditions antérieures ne peuvent tromper.

Si l'on admet que le chapitre 14 utilise des procédés semblables à ceux du chapitre 13, on peut établir, entre le chapitre 10 et Is. 13-14, les parallèles suivants :(1)

— 10,5-15 et Ch. 13 :	dévastation de l'ancien dominateur
— 10,20-21 et 14,1-2 :	en conséquence de ce qui précède, salut pour Israël-Jacob
— 10,24-26 et 14,4-6 :	le gourdin brisé.

(1) Cela va tout à fait dans le sens de ceux qui considèrent que 14,24-27 était la finale primitive de 10,5-15, tandis que 10,16-19 n'aurait été ajouté que plus tard.

Versets 7 et 8

Verset 7

nâḥâh šâqṭâh kôl-hâ'ârèṣ pâṣḥû rinnâh :
nwḥ : Dieu, ayant réinstallé Israël-Jacob sur son sol (*nwḥ,* hiphil 2ème forme, en 14,1) l'a soulagé de sa souffrance (*nwḥ,* hiphil 1ère forme en 14,3), mais au-delà du cas particulier d'Israël-Jacob, c'est toute la terre qui se repose (*nwḥ,* forme simple).
šâqaṭ : 7,4; 14,7; 18,4; 30,15; 32,17; 57,20; 62,1+

En 7,4 et 30,15, il s'agit d'appels au calme; en 18,4, c'est Dieu qui est concerné. Par contre, en 32,17, dans le passage post-exilique de 32,15-19 (cf. parallèles avec Joël), le repos (*hašqéṭ*) est présenté comme une consé - quence du don de l'esprit. Dans notre texte, en 14,7, le repos (*šqṭ*) est un don acquis, l'exil est terminé, il ne s'agit plus d'un appel au calme, comme dans les textes anciens du livre d'Isaïe.
kôl-hâ'ârèṣ : Il faut comprendre, ici, "toute la terre", alors qu'au verset pré - cédent, c'étaient les peuples et les nations qui étaient concernés, et qu'au ver - set suivant, c'est le Liban qui sera cité.

On avait la même expression en 13,5, où l'armée du Seigneur s'apprê - tait à dévaster "toute la terre". Après la dévastation de la terre et le châtiment des méchants, selon ce qui était annoncé au chapitre 13, c'est la libération que célèbre le chapitre 14. Le salut d'Israël-Jacob apparaît comme un cas particu - lier, ou plutôt représentatif, comme au chapitre 13 le cas de Babylone était re - présentatif de l'ensemble des méchants (*ršym*).
pâṣaḥ : 14,7; 44,23; 49,13; 52,9; 54,1; 55,12; Ps. 98,4; Mi. 3,3 +
rinnâh : 14,7; 35,10 (petite apocalypse); 43,14; 44,23; 48,20; 49,13; 51,11; 54,1; 55,12 +

On peut remarquer que les occurences du vocabulaire ne vont quère dans le sens de la reprise d'un mashal ancien.

En tout cas, les deux termes, *pâṣaḥ* et *rinnâh,* figurent ensemble en : 44,23; 49,13; 54,1 et 55,12. Ainsi, en 44,23 on trouve : "Criez de joie, cieux, car Yahvé a agi, hurlez, profondeurs de la terre, poussez, montagnes, des cris de joie, forêt, et tous les arbres qu'elle contient ! car Yahvé a racheté Jacob, il s'est glorifié en Israël."

Nous allons entendre la manifestation de la joie des arbres, qui va écla - ter justement en 14,8.

Ainsi, en ce début de mashal, à côté d'éléments très proches des tradi - tions Isaïennes anciennes, on en voit apparaître d'autres, qui correspondent bien à une actualisation de ces traditions, en fonction d'un contexte historique

nouveau. De ce point de vue, le chapitre 14 est à rapprocher du chapitre 13. Cela va dans le sens d'une unité de rédaction des deux chapitres, comme nous en avons déjà du reste relevé des signes.

Verset 8

gam-b^{e}rôšîm śamḥû l^{e}kâ 'arzéy l^{e}bânôn :
Le *l^{e}kâ* met en place le "toi" auquel vont s'adresser les versets 9 et suivants. Dans ce texte, l'antécédent est le "roi de Babylone" du verset 4, et il faut distinguer ce "toi" du "toi" qui prononce le mashal (cf. V. 3-4). Le "toi" qui prononce le mashal renvoie à Israël-Jacob, mais il permet également au lecteur de faire sien le mashal, face au "toi" du tyran.
b^{e}rôš : La joie de la nature se retrouve dans la deuxième partie du livre d'Isaïe. On peut citer 55,12.13 (avec *pṣḥ* et *rnh* en 55,12) . "Oui, vous partirez dans la joie et vous serez ramenés dans la paix. Les montagnes et les collines pousseront devant vous des cris de joie, et tous les arbres de la campagne battront des mains. Au lieu de l'épine croîtra le cyprès, au lieu de l'ortie croîtra le myrte."

mé'âz šâkabtâ lo' ya^{ca}lèh hakkorét ^{c}âléynû :
La joie de la nature peut s'harmoniser avec la reprise en Is. 14 de traditions concernant Sennacherib, l'impérialisme babylonien ayant eu pour antécédent l'impérialisme assyrien. Or Sennacherib avait utilisé les arbres du Liban pour ses constructions de prestige.

On a en Is. 37,24(1) : "Par tes valets tu as insulté le Seigneur, tu as dit : "Avec mes nombreux chars j'ai gravi les sommets, les dernières cimes du Liban. J'ai coupé sa haute futaie de cèdres et ses plus beaux cyprès. J'ai atteint son ultime sommet, son parc forestier"."

On notera que *yarkah* ne se trouve qu'en 14,13.15 et 37,24. Si en 37,24, le souverain assyrien se vantait d'atteindre les dernières cimes du Liban (*yark^{e}téy l^{e}bânôn*), en 14,15, nous verrons que le tyran, qui veut s'égaler au Très-Haut, cherche à parvenir aux confins du Septentrion (*b^{e}yark^{e}téy ṣâpôn*) pour être finalement précipité au shéol.

Compte tenu de cette source littéraire, ne faut-il pas voir en Is. 14 un symbolisme dans cette destruction des arbres ?

On peut encore relever en 10,33-34 : "Voici que le Seigneur Yahvé Sabaot émonde la frondaison avec violence, les plus hautes cimes sont coupées, les plus fières sont abaissés. Ils seront coupés par le fer les halliers de la forêt, et sous les coups d'un Puissant, le Liban tombera." Les arbres élevés symbolisent, là encore, les chefs et les rois.

(1) Les chapitres 36-39 d'Isaïe constituent une tradition à part; ils ne peuvent de ce fait être considérés comme Isaïens, même s'ils sont sur Isaïe.

Dans notre texte, en 14,8, on peut penser qu'il est fait allusion aux rois des pays soumis à Babylone, rois qui ne seront plus menacés par le tyran de Babylone. Quant aux rois, qui ont déjà été abattus (cf. Ez. 32), ils accueilleront (cf. Is. 14,9) le tyran dans la fosse. Cela constituera une bonne transition entre 14,8 et 14,9. Après le symbolisme des arbres (symbolisme qui se rencontre également en Za. 11,2), nous trouverons en 14,9, un symbolisme animal.

šâkab : 14,8.18; 43,17; 50,11; 51,20; 56,10 +

En 56,10, on peut traduire ce verbe par "être vautré"; en 51,20, il veut signifier un état de faiblesse, mais en 14,8.18; 43,17 et 50,11, ce verbe est clairement utilisé pour parler de la mort.

Des versets 1 à 8 aux versets suivants

Jusqu'au verset 8, nous avons vu que le chapitre 14 relevait largement de la tradition Isaïenne. Le texte reprenait des éléments anciens de ces traditions sur l'impérialisme de l'Assyrie, tout en actualisant cependant, en fonction du rôle de Babylone.

A partir du verset 9, et particulièrement dans les versets 12-15, nous allons rencontrer une tradition qui paraît originale, aussi bien pour le livre d'Isaïe que pour la Bible dans son ensemble. Aussi avons-nous été amenés à rechercher des éléments de comparaison avec les religions de l'ancien Orient. Toutefois, il faut noter que nous retrouvons également une imagerie ayant des points communs avec celle rencontrée en Ez. 32,17-32(1).

En Ez. 32,17ss., nous savons, par le contexte, que Babylone est responsable de la descente des nations dans la fosse. En Is. 14, à son tour, Babylone va descendre dans la fosse.

Par ailleurs, l'importance donnée habituellement aux versets 12-15 dans l'étude du chapitre 14, ne doit pas faire oublier la question de la construction de l'ensemble.

Déjà on peut remarquer que *malkéy gôyim* (V. 9.18) n'apparaît qu'ici dans le livre d'Isaïe. Cela semble bien indiquer une rédaction d'ensemble pour le passage.

Mais la question se pose de l'articulation des huit premiers versets avec la suite du chapitre. En fait, il apparaît que dans l'ensemble rédactionnel d'Is. 13-14, ces versets jouent un rôle de jonction entre les deux chapitres. Après l'annonce de la destruction de Babylone prononcée de la bouche du prophète Isaïe (chapitre 13), on prévoit les réjouissances qui suivront la chute du tyran, lorsque le repos aura été donné à Israël-Jacob (chapitre 14).

(1) H. Wildberger, Jesaja 13-27, 1978, p. 549 (Ez. 32,26ff.); cf. aussi p. 547 (Ez. 31,15ff.).

Dans les huit premiers versets du chapitre 14, il faut noter le glissement entre la célébration de la libération d'Israël-Jacob et un élargissement de cette joie s'étendant à toute la terre.

En conclusion, dans le déroulement d'Is. 13-14, les versets 14,1-8 paraissent avoir joué un rôle important, qui peut se résumer ainsi :
— 14,1-2 : introduit la mention du "bénéficiaire" du châtiment de Babylone au chapitre 13. Ces deux versets renvoient à ce qui précède.
— 14,3-4 : le bénéficiaire est maintenant présenté sous la forme d'un "toi" qui va prononcer le mashal. Ces deux versets annoncent ce qui va suivre. On notera les nombreuses sutures avec les deux versets précédents.
— 14,5-6 : si les versets précédents donnaient une place importante à l'actualisation, ces deux versets replacent le texte dans le cadre de la tradition isaïenne ancienne. On reprend au sujet de Babylone, une thématique appliquée précédemment à l'Assyrie, selon une méthode déjà rencontrée au chapitre 13. Mais, dans ces versets, nous avons une actualisation.
— 14,7-8 : ces versets décrivent une exultation de joie s'élargissant à toute la terre, et introduisant le "toi" du tyran. Divers éléments permettent de considérer que celui-ci est décrit, au moins en partie, en fonction des traditions littéraires concernant Sennacherib en Is. 36ss. et plus spécialement en 37,24.

Versets 9 à 11

Verset 9

š^e'ôl mittaḥat râg^ezâh l^ekâ liqra't bô'èkâ :
š^e'ôl : 5,14; 14,9.11.15; 28,15.18; 38,10.18; 57,9 +; cf. Ez. 31,15.16.17; 32,21.27 +

Jusqu'ici, l'action se situait au niveau terrestre. Maintenant, elle va faire intervenir le monde "d'en bas", en opposition à celui "d'en haut". Bien entendu, c'est à partir de ce verset, que l'on pourra se référer à Ez. 32,17ss. En Is. 14, Babylone va apparaître comme subissant le sort qu'elle avait elle-même fait subir aux autres nations dans le texte du livre d'Ezéchiel.

En Ez. 32,17ss. nous trouvons le terme *š^e'ôl* aux versets 21 et 27, mais nous avons vu que cela pouvait être interprété comme un alignement d'Ez. 32 sur Is. 14(1).

Par ailleurs, on peut noter que ce terme *š^e'ôl* est employé en Is. 38,10.18 dans un rapport direct avec une personne. Ainsi, on peut relever dans la prière d'Ezéchias, cf. 38,9ss. . "Cantique d'Ezéchias, roi de Juda, lors de la maladie dont il fut guéri : Je disais : Au midi de mes jours, je m'en vais, aux portes du shéol je serai gardé pour le reste de mes ans..." Or Is. 38,9ss. fait partie du même ensemble qu'Is. 37,24, dans le cadre d'Is. 36ss.
râgaz : 5,25; 13,13; 14,9.16; 28,21; 32,10; 37,28.29; 64,1 +

Les emplois de 13,13 et 14,9.16 sont parfaitement cohérents. En 13,13, on a un inaccompli hiphil : Dieu va ébranler les cieux. Au chapitre 14, le mashal est prévu pour le moment où tout sera réalisé (cf. 14,3-4), aussi a-t-on deux accomplis.

En 14,9, le shéol est ébranlé à la venue du tyran, et en 14,13, on se moque du tyran qui ébranlait la terre, d'où un hiphil.

En Is. 13-14, les trois dimensions du monde antique se trouvent donc ébranlées : les cieux, la terre et le shéol.

On a déjà noté les rapports entre 13,13 et 14,16. Ce tyran, qui ébranlait la terre, présenté par dérision comme ébranlant le shéol, n'a en fait plus d'initiative, et c'est le shéol, qui vient de lui-même à sa rencontre, aussi ce n'est plus un hiphil.

^côrér l^ekâ r^epâ'îm :
^cûr : 10,26; 13,17; 14,9; 15,5; 10 fois dans les chapitres 40 et suivants.

En 10,26, Dieu devait intervenir contre l'oppresseur assyrien; en 13,17, conformément à la tradition, Dieu éveille les Mèdes contre Babylone; en 14,9,

(1) Cf. Chapitre sur Ez. 32,17-32.

les ombres du shéol s'éveillent à leur tour pour accueillir le tyran.
r^{e}pâ'îm : 14,9; 17,5; 26,14.19 +

En 17,5, on a la mention du "val des Rephaïm" se référant à une population ancienne; en 26,14.19, l'expression désigne les ombres du séjour des morts, ce qui est également le cas en 14,9.

Is. 26,14.19, relevant de la grande apocalypse d'Isaïe[1], l'emploi de ce terme n'est pas une preuve d'ancienneté Isaïenne.

Dans la Bible, lorsqu'il s'agit des livres historiques, le terme *r^{e}pâ'îm* désigne des populations anciennes tandis que, dans les textes poétiques récents, il désigne les habitants du séjour des morts. Dans ce dernier sens, on peut citer les emplois de Pr. 2,18; 9,18; 21,16; Jb. 26,5; Ps. 88,11[2]. Pour le sens populations anciennes, on peut supposer, d'après la Bible, qu'il existe un lien entre les *r^{e}pâ'îm* et les *gibbôrîm,* occupants légendaires de la terre aux temps anciens. Cf. Gn 6,4 : "Les Nephilim étaient sur la terre en ces jours-là, quand les fils de Dieu s'unissaient aux filles des hommes et qu'elles leur donnaient des enfants; ce sont les héros (*gbr*) du temps jadis, ces hommes fameux."

On peut même établir un lien entre les rephaïm et les rois légendaires. Cf. Dt. 3,11 : "Or Og, roi du Bashân, était le dernier survivant des Rephaïm : son lit est le lit de fer que l'on voit à Rabba des Ammonites, long de neuf coudées et large de quatre, en coudées d'hommes."

Ce lien entre les rois anciens, donc les anciens habitants légendaires de la terre, mais aussi les habitants actuels du séjour de morts, et les Rephaïm, a été confirmé de façon très claire par les textes ougaritiques. Il y est même question d'un chef des Rephaïm, le Rephaïte, fondateur de la dynastie qui régna à Ras Shamra jusquà la fin de l'âge de bronze[3]. D'une façon générale, les Rephaïm apparaissent comme des ancêtres, dont on a gardé la mémoire[4]. Ils étaient l'objet d'un culte funéraire, qui permettait d'obtenir leur faveur pour leur descendance. Aussi a-t-on pu rapprocher de *r^{e}pâîm* le verbe *rp'* (guérir), la guérison étant la restauration d'un état qui peut s'appliquer à la fé-

(1) J. Vermeylen, Du prophète Isaïe à l'Apocalyptique, Isaïe I-XXXV, tome 1, pp. 369ss. p. 374 : "A ce moment (première moitié du Vème siècle), le livret des oracles sur la destruction eschatologique des peuples païens (XIII-XXIV) se serait achevé par une prière des Juifs opprimés par ces nations, pour que Yahvé ne tarde pas à mettre son projet à exécution (XXVI, 7-18)". — note 2, p. 374 : "Il n'est pas inutile de noter les caractéristiques communes à Is. 13,1-22 et 26,7-21. Cette dernière section répond à la phrase finale du chapitre 13 : "son temps approche, ses jours ne tarderont pas" (V. 22)... L'image des douleurs de l'enfantement est utilisée en 13,8 et en 26,17-18".

(2) Les ombres du shéol correspondent au Rephaïm II du Gésénius. p. 770. Celui-ci opère la distinction d'avec la population des Rephaïm, cf. Gn. 14,5.

(3) A. Caquot, Rephaïm, D.B.S., 1981, col. 344ss.

(4) A. Caquot, La Tablette R.S. 24.252 et la question des Rephaïm ougaritiques, Syria, 1976, pp. 295ss. p. 296 : "Il s'agit de mânes individualisés ou d'ancêtres dont on a gardé la mémoire..."

condité humaine[1]. De ce point de vue, l'expression d'Isaïe, en 14,10 : "Toi aussi tu es devenu malade comme nous" a pu être considérée comme une antiphrase pour parler des Rephaïm[2]. Cette étymologie nous semble préférable à celle de *rph* (être faible) ou à d'autres encore[3].

Enfin, au sujet des Rephaïm, il faut encore noter un texte ougaritique, où les *r^e pâ'îm* se trouvent en parallèle avec les *'ilnym*[4]. Cela souligne le caractère divin reconnu aux Rephaïm. Cette conception se retrouve dans une inscription de Tripolitaine, qui permet à A. Caquot de justifier la traduction de Rephaïm par "les Mânes"[5] : "L'inscription d'Eshmounazar de Sidon appelle les défunts *rp'm*. Une inscription bilingue de Tripolitaine du 1er siècle de notre ère, fait correspondre au latin *D(is) M(anibus)* le punique *l^c l[nm] 'r'p'm;* les particularités de l'orthographe néo-punique n'empêchent pas de reconnaître les deux mots qui reviennent constamment en parallèles dans le poème ugaritique : *'ilnym* traduit ci-dessous par "être divin" et *rp'um,* Rephaïm, qu'à l'instigation de l'épitaphe punique nous avons rendu par "les Mânes"."

En étudiant la question des Rephaïm, nous avons fait appel aux données ougaritiques, nous serons encore conduits à procéder de la même façon, ne serait-ce qu'à propos de Elyon et du Sapon.

kôl-^c attûdéy 'ârèṣ héqîm mikkis'ôtâm kôl malkéy gôyim :
héqîm : Si *^c ôrér* et *héqîm* étaient à la 3ème personne, il valait mieux avoir un pluriel. Mais *^c ôrér* peut aussi correspondre à l'infinitif (polel). On peut alors corriger la vocalisation de *hqm* pour obtenir l'infinitif de *qm : hâqém.*
^c attûd : 1,11; 14,9; 34,6 +. Ce terme est habituellement employé pour désigner le bouc (cf. 1,11; 34,6). Dans les livres d'Isaïe et d'Ezéchiel, en dehors du cas de notre texte, en 14,9, il est toujours mis en parallèle avec *'ayil.* Mais,

(1) A. Caquot, Rephaïm; D.B.S., 1981. Col. 356 : "Il est maintenant certain que les *rp'um* sont à Ugarit les ancêtres royaux et qu'ils sont les objets d'un culte funéraire, dont on a quelques traces à Ras Shamra. Ce culte a pour raison d'être d'attirer leur faveur sur leurs descendants et plus particulièrement d'assurer à ceux-ci leur propre descendance." Voir aussi A. Caquot, Les Rephaïm ougaritiques, Syria 37, 1960, pp. 75ss.

(2) A. Caquot, D.B.S., col. 349.

(3) A. Caquot, M. Sznycer, H. Herdner, Textes Ougaritiques, tome 1, Mythes et Légendes, 1974, pp. 464-465 : "Aussi a-t-on donné de *r^e pâ'îm* une étymologie le rattachant à *râpâh* "être affaibli", en pensant que le nom marquait l'existence larvaire des défunts. D'autres hypothèses ont été avancées à propos des *rp'um* ougaritiques. H. Ginsberg a pensé à l'arabe *rafa'a* "coudre"... : les Rephaïm seraient ceux qui sont rassemblés dans le monde des morts. J. Aistleitner estime quant à lui, que l'ougaritique *rp'u* correspond à l'accadien rabû-rubû "prince". Il est cependant difficile de négliger l'étymologie la plus évidente, celle qui rattache *r^e pâ'îm* à la racine du verbe *râpâ'* "guérir". Le Père Lagrange n'hésitait pas à reconnaître les Rephaïm de la Bible comme des morts privilégiés dont on attendait la "révélation des secrets inaccessibles aux vivants" et se disait prêt à "considérer les Rephaïm comme les "guérisseurs" par excellence."

(4) A. Caquot, M. Sznycer, H. Herdner, *op. cit.,* p. 471ss. "Le Poème des Rephaïm".

(5) A. Caquot, M. Sznycer, H. Herdner, *op. cit.,* p. 464.

en Ez. 39,18, on voit que ce terme sert à désigner des gens importants : "Vous mangerez la chair des héros, vous boirez le sang des princes de la terre. Ce sont tous des béliers, des agneaux, des boucs (^{c}*attûdîm*), des taureaux gras de Bashan". En Is. 34,6, c'est apparemment ce sens qu'il faut également donner. Dans notre texte, de même que toute la terre se réjouissait de la chute du tyran (V. 7), tous les puissants et les rois descendus dans le shéol accourent assister à l'événement. Tous, ils ont dû subir la loi du roi de Babylone. Cf. Ez. 32,11-12.17ss. Quant à leurs collègues restés sur terre, ceux qui étaient comparés à des arbres en 14,8, ils ne craindront plus rien de la part du tyran de Babylone.
kissé' : Les rois sont mentionnés en relation à leurs trônes. A côté des conceptions statuant sur l'égalité de tous dans le shéol, il en existait d'autres, qui distinguaient différents états possibles (cf. 12ème tablette de Gilgamesh). Ainsi les rois pouvaient conserver certains avantages, sous certaines conditions. Notamment il fallait éviter une mort sans sépulture, comme dans le cas de notre tyran (cf. 14,19-20).

Par contre, les *malkéy gôyim,* mentionnés en 14,9, et que l'on retrouve en 14,18, continuent de bénéficier d'un certain nombre de prérogatives. On jouait sur des idées semblables en Ez. 32,17ss.

Verset 10

kûllâm ya^{ca}*nû w*^{e}*yo'm*^{e}*rû 'élèykâ* : Comme d'une façon générale, le rythme du passage est en 3 accents / 2 accents, on propose habituellement de placer en tête du verset, un mot rajouté, par exemple : *hinnéh* ou *hémmâh.*

Là encore, nous constatons qu'il existe une forte ressemblance avec Ez. 32,17ss. Dans les deux textes actuels, nous voyons que ce sont ceux qui sont déjà au shéol, qui interpellent le nouveau venu. En Ez. 32, c'était l'Egypte qui descendait dans la fosse sous l'action du roi de Babylone, maintenant c'est le roi de Babylone qui à son tour est accueilli au shéol.

gam-'attâh ḥûlléytâ kâmônû :
ḥâlâh : 14,10; 17,11; 33,24; 38,1.9; 39,1; 53,10; 57,10 +. Ce verbe est employé pour parler de la maladie. Cf. 33,24 : "Aucun habitant ne dira plus : "Je suis malade"." C'est ce même verbe qui est utilisé en 38,1.9 et 39,1 au sujet de la maladie d'Ezéchias, maladie qui aurait dû le faire descendre au shéol.

'éléynû nimšâltâ .
mâšâl : On a précédemment noté le jeu de mots avec *hammâšâl* (V. 4) et *moš*^{e}*lîm* (V. 5). Le tyran subit le sort qu'il avait fait subir aux autres rois. Et la suite du mashal lui attribuera une place encore moins avantageuse que celles obtenues par les autres au shéol.

Verset 11

hûrad š^e'ôl g^e'ônèkâ : Dans la prière d'Ezéchias en 38,18, nous trouvons mention de la conception, selon laquelle ceux qui sont descendus (*yrd*) dans la fosse (*bôr,* cf. 14,5), et se trouvent maintenant dans le shéol (38,10.18) ne peuvent plus rendre grâce. Ce thème de la descente au shéol se retrouve dans les chapitres 36-39 d'Isaïe, avec d'autre part, le thème de l'escalade des cieux. Toutefois, dans les chapitres 36-39, il y a un dédoublement : ce n'est pas Ezéchias qui prétend escalader les cieux, comme le tyran d'Is. 14, mais le roi d'Assyrie (cf. 37,24).
gâ'ôn : Cette descente de "ton faste" (*g^e'ônèkâ*) au shéol est conforme au programme de 13,11.19. On peut encore remarquer qu'en Ez. 32,12, les guerriers de Babylone anéantissaient le faste (*g^e'ôn*) de l'Egypte.

hèmyat n^ebâlèykâ :
hèmyâh : On peut rapprocher cet hapax biblique du verbe (*hâmâh*) (faire du bruit) ainsi que *hâmôn,* qui a le sens de foule (cf. Ez. 32,17ss.) et aussi de clameur.
nébèl : cf. 5,12, où il est également question de la musique des cithares. En 5,13.14, nous trouvons également *hâmôn* et la mention d'une descente au shéol. Le terme *nébèl* figure souvent, et cela n'a rien d'étonnant, dans les textes liturgiques : Psaumes, Chroniques et Am. 5,23.

taḥtèykâ yûṣṣa^c rimmâh :
yûṣṣa^c : On peut interpréter la forme comme étant la 3ème personne de l'inaccompli hophal de *yṣ^c* avec une assimilation du *y* de la racine.
yṣ^c : Is. 14,11; 58,5; Ps. 139,8; Est. 4,3 +. Cf. aussi *maṣṣâ^c* en Is. 28,20. En 58,5, on a *yaṣṣî^ca,* ce qui suppose de nouveau l'assimilation du *y* de la racine. L'emploi de Ps. 139,8 est intéressant à relever car Ps. 139,2 est cité en Is. 37,28, au contexte duquel nous avons déjà été renvoyés.
rimmâh : Is. 14,11; Jb. 7,5; 17,14; 21,26; 24,20; 25,6; Ex. 16,24 +. Ce terme apparaît donc dans des textes tardifs, sans aucune exception. Le texte d'Ex. 16,24 met en valeur le Sabbat, il doit donc être au moins exilique. Il désigne la vermine, soulignant ici la déchéance subie.

ûm^ekassèykâ tôlé^câh :
tôlé^câh : Comme en Is. 41,14 et 66,24, il s'agit de désigner une vermine, en lien avec le phénomène de décomposition (cf. Ex. 16,20). Par ailleurs, d'après les livres de l'Exode et du Lévitique, on tirait une teinture d'une espèce de vermine.

De l'étude des versets 9 à 11 d'Is. 14, on peut conclure que rien ne nous oblige à considérer, bien au contraire, que l'on a affaire à un texte ancien. De plus, nous avons remarqué certaines parentés littéraires avec Is. 36-39, textes récents.

Versets 12 à 15

Dans les versets 12 à 15 d'Isaïe 14, on considère généralement que le texte fait référence à un mythe cananéen. Les analyses que l'on peut en faire sont nombreuses et les positions très partagées[1]. Devant les difficultés que présente ce texte, nous proposons d'en faire l'étude en quatre temps :
— 1°) Etude du vocabulaire
— 2°) Traditions bibliques parallèles (en s'appuyant si possible sur les résultats du 1°)
— 3°) Appel aux traditions de l'ancien Proche-Orient
— 4°) Statut de ce passage dans le cadre d'Is. 13-14.

Nous tiendrons également compte des rapprochements déjà étudiés entre Is. 14 dans son ensemble, et le recueil d'oracles contre les nations du livre d'Ezéchiel, et plus particulièrement Ez. 32,17ss.

1) Etude du vocabulaire

Verset 12

'éyk nâpaltâ miššâmayim héylél bèn-šâḥar :
'éyk : c'est déjà par cette interpellation que commençait le mashal en 14,4b. La proclamation du mashal par le "toi" du verset 4 se situait au niveau terrestre, il va maintenant être relayé par une proclamation des habitants du Shéol.
šâmayim : en 13,5.10.13, l'intervention divine se situait au niveau des cieux (*šâmayim*). Le tyran abattu tombe des cieux qu'il prétendait escalader (cf. 14,13). Les cieux sont ébranlés par Dieu (cf. 13,13), les astres des cieux eux-mêmes ne donnent plus de lumière.
héylél[2] : nous trouvons là un hapax biblique et nous verrons que l'on a eu recours aux traditions de l'Ancien Orient pour tenter de l'expliquer.

(1) G.L. Keown, A History of the Interpretation of Isaiah 14,12-15, 1979. — P. Auvray, Isaïe 1-39, 1972, p. 161 sur V. 12ss. : "C'est la partie la plus intéressante puisque, pour décrire l'orgueil du tyran, l'auteur fait appel à des souvenirs mythologiques (cf. Ez. 28,11-19, la chute du roi de Tyr). A cause de l'apposition ("fille de l'aurore"), le mot *héylél* la "brillante" est habituellement traduit "astre du matin" et identifié à la planète Vénus (d'autres : "le soleil" ou "Jupiter"). S'il faut l'identifier avec le dieu phénicien Attar, on devinera une allusion à une chute. Le texte est trop vague et nous sommes trop ignorants des détails des mythlogies orientales pour oser aller plus loin. Mais on reconnaît l'image du mortel qui prétend escalader les cieux..."

(2) Sur le problème de la vocalisation, P. Grelot, Sur la vocalisation de הילל, V.T. 6, 1956, pp. 303-304.

bèn-šâḥar : l'expression doit être comprise comme une précision généalogique ou une apposition au terme précédent. En tant que telle, elle ne se rencontre pas par ailleurs dans la Bible. Mais, l'aurore (*šâḥar*) peut avoir une valeur poétique (cf. Is. 58,8), voire mythologique (cf. Ps. 139,9; et "l'escalade des cieux" en Ps. 139,8). Là encore, on a tenté d'éclairer la question par des textes de l'Ancien Orient.

nigda^{c}*tâ lâ'ârèṣ ḥolèš* ^{c}*al-gôyim :*
gâda^{c}[1] : Ce terme apparaît en 10,33 dans un passage où le Seigneur s'en prend aux cimes élevées : "voici que le Seigneur Yahvé Sabaot émonde la frondaison avec violence, les plus hautes cimes sont coupées (*g*^{e}*dû*^{c}*îm*), les plus fières abaissées" (cf. ci-dessous sur Ez. 31).
ḥâlaš : Is. 14,12; Ex. 17,13; Jb. 14,10 +. Cf. *ḥallâš*, Jl. 4,10.
En Ex. 17,13 on a : "Josué défit (*ḥlš*) Amaleq et son peuple au fil de l'épée."
En Jb. 14,10 : "Mais l'homme, s'il meurt, reste inerte (*ḥlš*)..."
En Jl. 4,10 : "Que l'infirme (*ḥlš*) dise : "Je suis un brave !"" Ce dernier cas confirme le sens de Jb. 14,10. La racine a donc le sens de "être faible", mais dans le cas du verbe pourvu d'un complément, c'est ce dernier qui "est rendu faible".
En Is. 14,12, il faut donc comprendre que le tyran rendait les nations faibles.
^{c}*al-gôyim* : On peut préférer *kôl-gôyim* d'après la Septante[2]. En Ex. 17,13, le verbe *ḥlš* est construit avec *'t*.

En ce qui concerne le rôle des nations, dans les chapitres 13-14, on découvre en 13,4, que les nations étaient mobilisées contre Babylone; en 14,6, on nous rappelle ce qu'elles subissaient de la part du tyran; en 14,12, on parle de la défaite que le tyran leur infligeait. Maintenant selon 14,9.18, le tyran est accueilli au shéol par les rois des nations.

Verset 13

w^{e}*'attâh* : Cf. Ez. 32,28 : "Mais toi (*w*^{e}*'attâh*), c'est au milieu des incirconcis que tu seras brisé et que tu te coucheras, parmi les victimes de l'épée".

'âmartâ bil^{e}*bâb*^{e}*kâ haššâmayim 'è*^{ce}*lèh mimma*^{c}*al l*^{e}*kôk*^{e}*béy-'él 'ârîm kis'î w*^{e}*'éšéb b*^{e}*har-mô*^{c}*éd :*
Cf. Ez. 28,2 : *ya*^{c}*an gâbah libb*^{e}*kâ wato'mèr 'él 'ânî môšab '*^{e}*lohîm yâšabtî b*^{e}*léb yammîm.*

On ne peut ignorer ce genre de parallèle. Dans les deux cas, il y a une déraison du cœur et une prétention à s'élever à une hauteur divine pour siéger dans un lieu particulier.

(1) *gâda*^{c} : 9,9; 10,33; 14,12; 15,2; 22,25; 45,2 +

(2) Faut-il lire *kôl-gôyîm*, cf. B.H.S., 14,12, note c ? Le ^{c}*al* peut avoir une valeur "adversative".

kôk^ebéy-'él : En 13,10, nous avions trouvé la mention des *kôk^ebéy haššâmayim.*

Le seul autre emploi de *kôkâb* en Isaïe, se rencontre en 47,13. On peut rapprocher de l'expression du chapitre 14, celle d'Am. 5,26 : *kôkab '^elohéykèm.*

Dans les textes tardifs de la Bible, Dieu est en relation particulière avec les étoiles; Jb. 22,12 : "Dieu n'est-il pas au plus haut des cieux, ne voit-il pas la tête des étoiles ?"; Ps. 147,4 : "(Dieu) qui compte le nombre des étoiles et il appelle chacune par son nom". Il faut encore noter le parallèle de Jb. 38,7 entre les étoiles du matin et les Fils de Dieu : "... parmi le concert joyeux des étoiles du matin, et les acclamations unanimes des Fils de Dieu ?"

En Jb. 38,7, les Fils de Dieu ne sont plus des êtres mythologiques, mais des hommes, même s'ils participent au concert de louanges avec les étoiles. Tous ces parallèles renvoient à une date post-exilique. Dans la tradition isaïenne ou dans la Bible, plusieurs termes d'Is. 14,13 expriment par ailleurs la présence de Dieu. C'est le cas de *kissé'* (Is. 6,1), et *ma^cal* (Is. 6,2), que l'on trouve dans la grande théophanie du chapitre 6, mais surtout de *har-mô^céd*, que l'on peut rapprocher de *'ohèl-mô^cèd*[1] fréquemment rencontré dans les livres du Lévitique et de l'Exode. On voit donc que, dans notre texte, tout souligne l'environnement divin auquel le tyran aspirait.

b^eyark^etéy ṣâpôn :
yarkâh : Nous avons déjà noté le rapprochement avec 37,24, où le terme souligne les prétentions de Sennacherib. Mais les prétentions du tyran, rappelées en 14,13, s'achèvent en 14,15 dans les *yark^etéy-bôr,* cette dernière expression se retrouvant du reste en Ez. 32,23. Ce sont les trois seuls emplois de *yarkâh* dans le livre d'Isaïe. Par ailleurs, l'expression *yark^etéy-ṣâpôn* figure également en Ez. 38,6.15 et 39,2.
ṣâpôn : Ce terme peut désigner le Nord (cf. 14,31 ou 41,25). Mais c'est aussi le nom de la montagne de Baal à Ugarit. Bien entendu, cela a conduit à faire de nombreux rapprochements. En Ps. 48,3, le Sapon a une valeur lyrique et on l'identifie à la montagne de Sion : *har-ṣiyyôn yark^etéy ṣâpôn.* En Gn. 14,18, on aura également l'identification de El et de Elyon, alias Baal.

Verset 14

'è^{ce}lèh ^cal-bâmôtéy ^câb 'èddammèh l^{ec}èlyôn :
bâmâh : Ce terme a une résonance cultuelle. Cf. 36,7 : "Vous me direz peut-être : "c'est en Yahvé notre Dieu que nous avons confiance", mais n'est-ce pas lui dont Ezéchias a supprimé les hauts lieux (*'èt-bâmotâym)* et les autels..."" Albright a voulu mettre les "hauts lieux" en rapport avec le culte

(1) Cf. *miksèh* en 14,11. En Ex. 26,14, nous avons : *w^{ec}âśîtâ miksèh lâ'ohèl.*

des héros, plus particulièrement avec leurs monuments funéraires[1]. Mais cette proposition est contestée[2].
^{c}*âb* : Ce terme peut également avoir une valeur cultuelle. Cf. Ex. 19,9 : "Yahvé dit à Moïse : "Je vais venir à toi dans l'épaisseur de la nuée (*b*^{ec}*ab hè*^{c}*ânân*)...""
dâmâh : C'est un verbe relativement fréquent dans le livre d'Isaïe. Dans une comparaison par rapport à Dieu, on note en Is. 40,25 : "A qui me *compare-rez*-vous, dont je sois l'égal ? dit le Saint." Il faut encore relever l'emploi de ce verbe en Ez. 31,2.8.8.18 à propos de la question de savoir à qui peut être comparé le grand arbre. Cf. Ez. 31,2-3 : "Fils d'homme, dis à Pharaon, roi d'Egypte, et à la multitude de ses sujets : A qui te *comparer* dans ta gran-deur ? Voici : à un cèdre du Liban..."
^{c}*èlyon* : Les 2 autres emplois Isaïens de ce terme concernent la "piscine supé-rieure" (7,3 et 36,2). Dans son application à un dieu, le terme a été étudié par Lack[3]. L'emploi du terme dans le sens de Très-Haut est courant dans les Psaumes (cf. 7,18; 9,2; 18,2...). En dehors des Psaumes, on peut encore citer Nb. 24,16 : "Oracle de celui qui écoute les paroles de Dieu, de celui qui sait la science du Très-Haut. Il voit ce que Shaddaï fait voir..."

Il faut noter plus particulièrement les occurences de Gn. 14,18.19. 20.22. Cf. Gn. 14,18 : "Melchisédech, roi de Shalem, apporta du pain et du vin; il était prêtre du Dieu Très-Haut".

Compte tenu de Ps. 76,3 : "Sa tente (de Dieu) s'est fixée en Shalem et sa demeure en Sion", et étant donné les avatars religieux liés à l'établissement de David à Jérusalem, on a voulu rattacher Elyon à une tradition Jébusite em-pruntée au culte pré-israélite de Jérusalem[4].

Bien que ce ne soit pas le lieu pour faire l'exégèse de Gn. 14, il paraît peu vraisemblable de voir en Gn. 14,18ss. la justification, par une légende concernant Abraham, d'éléments de culte introduits sous David, lorsque celui-ci s'est installé à Jérusalem. Par contre, il pourrait s'agir de l'insistance sur la nécessité de payer la dîme à l'époque post-exilique. Cf. 14,20 : "Et Abram lui donna la dîme de tout."

Lack pense qu'Elyon a été rattaché tardivement à la colline de Sion dans la ligne de la longue tradition sur la montagne de Dieu[5]. En ce qui concerne le terme même de Elyon, Gray a déjà relevé qu'il figure le plus souvent dans

(1) W.F. Albright, The High Place in Ancient-Palestine; supplements to V.T., vo-lume IV, 1957, pp. 242ss.

(2) M.D. Fowler, The Israelite *bāmâ* : A Question of Interpretation, Z.A.W. 94, 1982, pp. 203-213. — W.B. Barrick, The Funerary Character of "High Places" in An-cient-Palestine : A Reassessment, VT 25, 1975, pp. 565-595.

(3) R. Lack, Les origines de Elyon, le Très-Haut, dans la tradition cultuelle d'Israël, C.B.Q. 24, 1962, p. 44ss.

(4) R. Lack, *op. cit.*, p. 45. G.L. Keown, *op. cit.*, p. 116.

(5) R. Lack, *op. cit.*, résumé de la p. 64.

des textes post-exiliques[1]. Cela implique de chercher ailleurs que dans les traditions Jébusites, l'origine et la signification de Elyon. Or Elyon apparaît à Ras Shamra comme étant le dieu supérieur du Panthéon[2]. Cette possible origine serait parfaitement homogène avec d'autres que nous rencontrons par ailleurs en Is. 14. Toutefois, le problème de chercher à savoir qui est Elyon reste posé. Tout d'abord, il faudrait pouvoir le situer par rapport à El, "le grand Dieu" sémitique. En effet, on pourrait penser que Elyon (le Très-Haut) était une appellation de El. Mais dans l'inscription de Séfiré, on doit considérer que l'on a affaire à deux dieux différents[3]. On a alors cherché à situer l'un par rapport à l'autre, El et Elyon, en fonction d'éléments mythologiques rapportés par Philon. Ainsi, on a voulu voir dans Elyon (Elioun), le grand-père de El, mais cela paraît peu probable[4]. Par contre, il faut se rappeler qu'en Phénicie, le Dieu El, le grand Dieu des Sémites, a dû céder la première place aux Baals[5]. Aussi, l'épithète Elyon (le Très-Haut), qui devait être attachée à El, a pu être transférée aux différents Baals, selon les lieux[6]. Par contre, dans la Bible, c'est bien El qui est le Très-Haut. Cf. Gn 14,18 : *l^e'él ^cèlyôn*.

Toutefois, en Is. 14, il est clair qu'il y a un détour par les traditions phéniciennes, comme le montre la mention du *Ṣâpôn,* la montagne de Baal; cette mention de *Ṣâpôn* rejoint par ailleurs les traditions sur la montagne de Dieu. Donc, en Is. 14, des traditions phéniciennes ont été reprises, même s'il leur a été donné un autre sens. Le Elyon du chapitre 14, même s'il reçoit des attributs de Baal, doit être considéré comme étant le Dieu de la Bible.

Il faut encore noter que Lack (pp. 62ss.) a souligné que l'appellation Elyon était souvent en rapport avec celles de *šadday* et *ṣûr*. Or en 13,6, on avait la mention de *šadday*.

(1) G.B. Gray, A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Isaiah I-XXXIV, 1912, p. 257 : "(Elyon) here, as in Nu. 24,16, is in the mouth of a foreigner, very rare in the pre-exilic, but a favourite term with post-exilic writers".

(2) P. Dhorme-R. Dussaud, Les anciennes religions orientales, 1945. (R. Dussaud pour les Phéniciens), p. 360. — G.L. Keown, *op. cit.*, p. 114.

(3) A.Dupont-Sommer J. Starcky, Les inscriptions araméennes de Sfiré (Stèles I et II), M.P.A.I.B.L. 15, 1960 (1958), pp. 197-351 plus planches. — F.A. Fitzmyer, The Aramic Inscriptions of Sefîre, Rome : Pontifical Biblical Institute, 1967. Sur la stèle I, face A, ligne 11, on trouve : *wqdm 'l w^clyn wqdm šmyn w'rq*. El et Elyon sont à distinguer comme le ciel et la terre, de plus dans les autres couples de dieux qui figurent sur l'inscription, il s'agit de dieux différents.

(4) M.H.Pope, El in the Ugaritic Texts, 1955, p. 55. — R.Lack, *op. cit.*, pp. 50-52.

(5) P. Couroyer, Origine des Phéniciens, R.B. 80, 1973, pp. 264ss.

(6) R.Lack, *op. cit.*, pp. 57-58.

Verset 15

'ak 'èl-šᵉ'ôl tûrâd 'èl-yarkᵉtéy-bôr : La conjonction de l'utilisation du verbe *yrd* et du mot *šᵉ'ôl* se retrouve en Ez. 31,15.16.17, pour parler de la descente du grand arbre au shéol. Le terme *šᵉ'ôl* se retrouve également en Ez. 32,21.27 et en Is. 38,10.18 à propos de la maladie d'Ezechias.
yarkᵉtéy-bôr : Nous avons déjà noté le jeu sur *yarkâh*, et que l'expression en tant que telle se retrouve en Ez. 32,23. Nous verrons qu'elle désigne un endroit particulier du shéol, où reposent ceux qui ont subi une déchéance particulière.
bôr : Ce terme réapparaîtra en 14,19. Dans le livre d'Isaïe, on le trouve avec le même sens que celui de notre texte, en 38,18 à propos de la maladie d'Ezéchias. Les 3 autres emplois désignent, soit une citerne en 36,16, soit un endroit de réclusion en 24,22 et 51,1.

Par ailleurs, ce terme apparaît massivement en Ez. 32,17ss., en Ez. 31,14-16 à propos de la descente du grand arbre dans la fosse, et en Ez. 26,20 à propos de la chute de Tyr.

Nous avons relevé dans ces versets, des termes et des thèmes communs à Is. 14, au recueil d'oracles contre les nations d'Ezéchiel (Ez. 32,17ss., mais aussi le grand arbre du chapitre 31 et les oracles contre Tyr) et à Is. 36-39. Dans les trois cas, on trouve une réflexion sur l'orgueil humain et sa démesure d'une part, sur la fragilité humaine et la descente au shéol d'autre part.

On a noté par ailleurs, que pour parler des prétentions divines du tyran, il est fait appel, aussi bien à la tradition Isaïenne (cf. *kissé'*, Is. 6,1), qu'à des traditions bibliques plus larges, pour *har-môᶜéd*, cf. *ôhèl-môᶜéd*.

Enfin, des termes religieux phéniciens sont parfois repris, certains nettement identifiables, comme *ṣâpôn* ou *ᶜélyôn*, ou d'autres pour lesquels un problème se pose, comme *héylél bèn-šâḥar*.

2) Traditions bibliques parallèles

En Is. 13,11, il était précisé qu'au Jour du Seigneur, Dieu allait "mettre fin à l'arrogance des superbes, humilier l'orgueil des tyrans". Cela était conforme à la présentation du "jour du Seigneur" au chapitre 2. D'une façon plus générale, nous avons vu que R. Lack avait relevé les liens existant entre la présentation du "jour du Seigneur" au chapitre 2 et l'organisaiton générale du recueil d'oracles contre les nations d'Is. 13-23.

Ainsi, on peut rappeler ce passage d'Is. 2,12-17 :
"Oui, ce sera un jour de Yahvé-Sabaot sur tout ce qui est orgueilleux et hautain, sur tout ce qui est élevé, pour qu'il soit abaissé; sur tous les cèdres du Liban, hautains et élevés, et sur tous les chênes de Basân; sur toutes les montagnes hautaines et sur toutes les collines élevées; sur toute tour altière et sur tout rempart escarpé; sur tous les vaisseaux de Tarsis et tout ce qui paraît

précieux. L'orgueil humain sera humilié, l'arrogance de l'homme sera abaissée, et Yahvé sera exalté, lui seul, en ce jour-là." En ce qui concerne l'orgueil humain, tel qu'il est traité en Is. 14, nous trouvons également des parallèles dans le livre d'Ezechiel, aussi bien dans les textes concernant l'Egypte que dans ceux qui concernent Tyr.

Parmi les textes concernant l'Egypte, on peut relever les passages suivants :

Ez. 31

V. 2 ... A quoi te comparer dans ta grandeur ?
V. 3 Voici Assour, un cèdre du Liban au branchage magnifique, au feuillage touffu, à la taille élevée. Parmi les nuages émerge sa cime.
V. 8 Les cèdres ne l'égalaient pas au jardin de Dieu, les cyprès n'étaient pas comparables à ses branches, les platanes n'étaient pas semblables à ses rameaux, aucun arbre, au jardin ne l'égalait en beauté.
V. 9 Je l'avais embelli d'une riche ramure, il était envié de tous les arbres d'Eden, ceux du jardin de Dieu.
V.10 Eh bien ! ainsi parle le Seigneur Yahvé : Parce qu'il s'est dressé de toute sa taille, qu'il a porté sa cime jusqu'au milieu des nuages, que son cœur s'est enorgueilli de sa hauteur,
V.11 je l'ai livré aux mains du prince des nations, pour qu'il le traite selon sa méchanceté; je l'ai rejeté.
V.12 ... Sur les montagnes et dans toutes les vallées gisent ses branches; ses rameaux se sont brisés dans tous les ravins du pays...
V.14 Ainsi, que jamais ne se dresse de toute sa taille aucun arbre...
V.15 Ainsi parle le Seigneur Yahvé : le jour où il est descendu au shéol, j'ai fait observer un deuil, j'ai fermé sur lui l'abîme...
V.16 Au bruit de sa chute, j'ai fait trembler les nations, quand je l'ai précipité au shéol avec ceux qui descendent dans la fosse. Dans les pays souterrains, ont été consolés tous les arbres d'Eden, le choix des plus beaux arbres du Liban, tous arrosés par les eaux.
V.17 Et sa descendance qui habitait sous son ombre, parmi les nations, elle aussi est descendue au shéol, vers les victimes de l'épée.
V.18 A qui donc comparer ta gloire et ta grandeur parmi les arbres d'Eden ? Pourtant tu fus précipité avec les arbres d'Eden vers le pays souterrain au milieu des incirconcis, et te voilà couché avec les victimes de l'épée. Tel est Pharaon et toute sa multitude, oracle du Seigneur Yahvé.

Il existe certes quelques différences entre ces passages et Is. 14. Chez Ezéchiel, l'image est essentiellement celle d'un grand arbre, alors qu'en Is. 14, la comparaison se fait plutôt avec les étoiles. Chez Ezéchiel, il s'agit de mettre les Israélites en garde contre une espérance en l'Egypte, alors qu'en Is. 14, il s'agit de se réjouir de la chute de Babylone.

Cependant, dans les deux cas, le schéma d'ensemble est le même. On

trouve le thème de la comparaison (*dmh*), le siège en un endroit "divin" (le jardin de Dieu), l'exaltation, la descente au shéol, qui surprend et réjouit ceux qui s'y trouvaient déjà, et, tout comme le tyran d'Is. 14, Pharaon prend place parmi les incirconcis, ceux qui occupent une place inférieure dans le shéol. Enfin, si au verset 11 d'Ezéchiel, l'Egypte et Pharaon sont livrés au prince des nations (Babylone), celle-ci devra descendre à son tour dans la fosse en Is. 14.

Un deuxième texte d'Ezéchiel sur l'Egypte offre encore plus de rapprochements avec Is. 14. C'est celui d'Ez. 32, où nous pouvons relever :

Ez. 32

V. 7 Quand tu t'éteindras, je couvrirai les cieux et j'obscurcirai les étoiles; je couvrirai le soleil de nuages, et la lune ne donnera plus sa clarté.

V. 8 J'obscurcirai tous les astres du ciel à cause de toi, je répandrai les ténèbres sur ton pays, oracle du Seigneur.

V.11 L'épée du roi de Babylone te poursuivra...

V.12 Par l'épée des guerriers, je ferai tomber la multitude de tes sujets. Ce sont les plus barbares des nations : elles anéantiront l'orgueil de l'Egypte, et toute sa multitude sera détruite.

V.18 Fils d'homme, lamente-toi sur la multitude de l'Egypte et fais-la descendre avec les filles des nations, majestueuses, vers le pays souterrain, avec ceux qui descendent dans la fosse.

V.19 Qui surpasses-tu en beauté ? Descends, couche-toi avec les incirconcis.

V.21 Du milieu du shéol, les plus puissants héros, ses alliés lui diront...

V.22 Voilà Assur et toutes ses troupes, avec leurs tombeaux tout autour de lui, ils sont tous tombés victimes de l'épée.

V.23 On a mis leurs tombeaux dans les profondeurs de la fosse et ses troupes entourent son tombeau; ils sont tous tombés victimes de l'épée, eux qui répandaient la terreur au pays des vivants.

V.24 Voici l'Elam...

V.26 Voici Méshek, Tubal...

V.28 Mais toi, c'est au milieu des incirconcis que tu seras brisé et que tu te coucheras parmi les victimes de l'épée...

Ces passages d'Ez. 32,17ss. mis en parallèle avec Is. 14 concernent surtout la descente à la fosse. Mais Ez. 32,17ss. doit être considéré comme l'aboutissement des oracles précédents contre l'Egypte. Certaines thématiques des versets précédents sont à rapprocher d'éléments d'Is. 13-14.

En ce qui concerne la descente au shéol, nous trouvons en Is. 14,15 et Ez. 32,23, les deux seuls emplois bibliques de *yark^{e}téy-bôr*.

On notera également l'emploi de *q^{e}bûrâh* en 14,20 et Ez. 32,23.24, alors que ce terme ne se retrouve pas ailleurs dans ces livres. D'autre part, on a vu qu'une partie du texte d'Ez. 32,17ss.(1) devait être datée de 586-585,

(1) Versets 19.20a.22-24.26.28, sauf 2 expressions du V. 22 (cf. chapitre sur Ez. 32,17-32). Le V. 29 est à rapprocher de l'intervention de Nabuchodonosor en 582. Le V. 30

selon l'indication de 32,17, et l'on a également vu qu'Is. 14 devait faire descendre Babylone dans la fosse, cette Babylone responsable dans le texte d'Ezéchiel (V. 11) de la descente de l'Egypte dans la fosse. Mais Ez. 32,17ss. a subi des retouches en fonction d'Is. 14 et ces corrections se sont accentuées dans la Septante. Toujours est-il que nous sommes en présence de deux textes qui décrivent des préoccupations semblables.

On peut encore établir un certain nombre de rapprochements entre Is. 14 et les oracles contre Tyr du livre d'Ezéchiel, plus particulièrement le chapitre 28 :

Ez. 28

V. 2 Parce que ton cœur s'est enorgueilli tu as dit : "je suis un dieu, j'habite une demeure divine au cœur de la mer". Alors que tu es un homme et non un dieu, tu te fais un cœur semblable au cœur de Dieu.
V. 7 Eh bien ! voici que je fais venir contre toi des étrangers, les plus barbares des nations.
V. 8 Ils te feront choir dans la fosse.
V.10 Tu mourras de la mort des incirconcis, par la main des étrangers, car moi j'ai parlé, oracle de Yahvé.
...
V.13 Tu étais en Eden, au jardin de Dieu...
V.14 Tu étais sur la sainte montagne de Dieu...
V.16 Je t'ai précipité de la montagne de Dieu...[1]
V.17 Ton cœur s'est enorguielli à cause de ta beauté. Tu as corrompu ta sagesse à cause de ton éclat. Je t'ai jeté à terre, je t'ai offert en spectacle aux rois.

Ici, c'est le thème de la déchéance des privilèges divins qui est mis en évidence[2]. Mais par ailleurs, et cela rejoint des problèmes posés en Is. 14,

a dû être rédigé avant la fin du siège de Tyr de 572. Le V. 21 doit être un ajout en fonction d'Is. 14. Le problème du V. 27 est plus délicat; il est probable qu'il ait été questoin de la fosse (*bôr*) en Ez. 32,17ss. et que la mention du shéol soit le résultat d'un alignement sur Is. 14.

(1) G.B. Gray, *op. cit.*, p. 256 (sur Is. 14,13) : "The Most High, according to the ancient (Babylonian) conceptions which here govern the poet, sat enthroned *above the stars of God* in the highest point of Heaven, or, as the next line puts it, in the Mountain where the gods assembled in the *recesses of the North. — The Mountain of Assembly]* cp. "the Mountain of God", Ezk.28,16; for Assembly (*mw^{c}d*), cp. the Tent of Assembly (*'hl mw^{c}d*), which may originally have meant a tent for the assembly of the gods, though to the Hebrews it came to bear quite another meaning (Ex. 33,7-11), and may have had a connection with the Babylonian conception of the World-Mountain piercing into heaven, where the gods assembled to determine destinies..."

(2) M.H. Pope, El in the Ugaritic Texts, Supp. V.T., 1955, p. 97 : "the two poems of Ez. XXVIII,2-10; 12-19 are of crucial import for our present interest. Again Morgenstern says : "The full implication of the allegory is self evident; it is the myth of the divine being in heaven who rebelled against the Deity and conceived the foolish thought of making himself the ruler of the universe in the place of God and so was cast out of heaven down to earth"."

on a pu faire des rapprochements en Ez. 28 avec Ugarit. Pope note[1] : "In vss. 12-19 the associations with ugaritic mythological motifs are especially striking. In vs. 13 the prince of Tyre is in Eden, the garden of the gods, with every precious stone as his covering. Among the precious stones enumerated is *bārĕqat* which is reminiscent of the wondrous *abn brq* of Baal's abode VAB C+D 23".

On a en effet, dans le poème de Baal et Anat, la mention de *'abn brq*[2], que certains traduisent "pierres de foudre". Enfin, on peut également noter un rapprochement avec Ugarit au sujet de Danel en Ez. 28,3[3]. Danel apparaît encore en Ez. 14,12-20, en même temps que Noé et Job. Il est vraisemblable qu'Ezéchiel ait pu connaître une tradition sur Danel, comme il en connaissait une sur Noé et Job[4].

De ce fait, nous nous proposons d'étudier les traditions de l'ancien Proche-Orient qui peuvent être rapprochées d'Is. 14. Toutefois, au préalable, nous noterons les ressemblances qui existent entre le recueil d'oracles contre les nations d'Ezéchiel et Is. 13-14 pris dans son ensemble.

En Ez. 30, la description du "jour du Seigneur" est comparable à celle qui figure en Is. 13. Dans ces chapitres, nous sommes invités à "hurler" (*hylylw* en Ez. 30,2 et Is. 13,6) à l'annonce d'un "jour du Seigneur" (*qrwb ywm lYHWH* en Ez. 30,3 et Is. 13,6). Ce "jour du Seigneur" est alors dirigé contre l'Egypte à laquelle il est reproché son orgueil (*g'wn* en Ez. 30,6 et Is. 13,11) et qui sera réduite à l'état de désert (Ez. 30,7 cf. Is. 13,19ss.). C'est alors le roi de Babylone, Nabuchodonosor, qui est l'exécutant de l'œuvre de Dieu (cf. Ez. 30,10). Ensuite, l'enchaînement paraît se faire avec la parabole du grand arbre au chapitre 31, et la descente à la fosse au chapitre 32.

Enfin, en dehors du recueil d'Ezéchiel, il faut encore noter des images communes avec le Ps. 139. Or nous avons déjà été renvoyés, et nous le serons encore au cours de l'étude du chapitre 14, aux traditions des chapitres 36-39 du livre d'Isaïe. Et il se trouve justement que dans un passage particulièrement intéressant pour Is. 14 (cf. 37,24), Is. 37,28 reprend le Ps. 139,2. Dans ce psaume, il nous a paru particulièrement signficatif de relever ce passage :

Ps. 139

V. 8 "Si j'escalade les cieux, tu es là,
qu'au shéol je me couche, te voici !

V. 9 Je prends les ailes de l'aurore,
je me loge au plus loin de la mer."

(1) M.H. Pope, *Ibidem*, p. 99.

(2) A. Caquot, M. Sznycer, A. Herdner, Textes Ougaritiques, tome 1, Mythes et Légendes, p. 165, ligne 23 (cf. note K).

(3) A. Caquot, *op. cit.*, pp. 419ss.

(4) A. Caquot, *op. cit.*, pp. 403-404.

Précédemment, on a relevé *yṣᶜ* en Is. 14,11 et Ps. 139,8 pour 4 emplois bibliques. Il faut encore signaler en Ps. 139,9 la mention du shéol, et surtout des *kanᵉpéy-šâḥar*, une image mythologique, comme probablement aussi celle de *bèn-šâḥar* en Is. 14,12. On peut donc estimer que le Ps. 139 fait partie de l'environnement littéraire de textes comme ceux d'Is. 14 ou Is. 37.

3) Traditions de l'Ancien Proche-Orient

On a souvent établi des rapprochements entre Is. 14,12-15 et les Textes Ougaritiques, ne serait-ce qu'en fonction du Sapon, mais aussi au sujet de la présence d'un dieu *šḥr* dans le Panthéon Ougaritique. D'autre part, il est un fait que la démesure de l'orgueil humain était déjà dénoncée à Ugarit.

En ce qui concerne le Sapon, la montagne de Baal, nous relevons à son sujet, dans un texte ougaritique(1), à travers les paroles de Baal : "Viens et moi je te dévoilerai sur ma montagne, le divin Sapon dans mon sanctuaire, sur la montagne de mon patrimoine, dans le lieu plaisant sur la hauteur majestueuse..."

En ce qui concerne *šḥr*, il faut savoir qu'il existait une déesse Athirat, qui était en froid avec Baal. Cf. Présentation des dieux ougaritiques(2) : "Athirat redoute aussi une attaque de Baal contre ses fils (II AB, II, 24-25), et de fait, quand Baal est réintronisé au sommet du Sapon, il frappe les fils d'Athirat (I AB, V,1)." Et dans la naissance des dieux, "Athirat de la mer" apparaît comme la mère de *Šḥr* (cf. Is. 14,12) et *Šlm*.

Pour ce qui est de *Šḥr*, une note des Textes ougaritiques(3), au sujet de la naissance des dieux précise : "*Šḥr* doit signifier "aurore" comme l'hébreu *šaḥar*. Par analogie, *Šlm* dénoterait l'"accomplissement" du jour, c'est-à-dire le crépuscule. Si ces deux premiers enfants d'El sont des divinités astrales, l'étoile du matin(4) et l'étoile du soir, on comprend mieux pourquoi il est question à la ligne 54 du soleil (*špš*) et des étoiles (*kbkbm*). Cette première partie de la théogonie concerne un moment de l'ameublement du cosmos."

Toutefois, *Šḥr* semble bien un dieu d'importance secondaire, puisqu'il n'est pas mentionné dans les textes liturgiques.

Quant à *hyll*, on le trouve mentionné dans NK(5), les "noces de la lune", où il est question des *bnt hll*. *Hll* y apparaîtrait comme un dieu lunaire(6). Mais on doit se demander en outre, si *bn šḥr* doit être considéré comme apposition ou précision généalogique. Toujours est-il que l'on identifie souvent *hyll* à un dieu Athtar.

(1) A. Caquot, *op. cit.*, p. 166.
(2) A. Caquot, *op. cit.*, p. 71.
(3) A. Caquot, *op. cit.*, p. 376, note i.
(4) Cf. Jb. 38,7 : *kôkᵉbéy boqèr*.
(5) A. Caquot, *op. cit.*, pp. 391ss.
(6) A. Caquot, *op. cit.*, p. 396 et note b (cf. lignes 41 et 42 du texte ougaritique) et p. 392, note h.

En effet, l'histoire du dieu Athtar, fils d'Athirat, qui à la mort de Baal voulut prendre sa place, peut être rapproché du texte d'Isaïe(1). On peut en effet lire dans Baal et la mort IAB,1(2) :

ligne 40 : Athirat peut maintenant se réjouir, ainsi que ses fils, Elat (le peut), ainsi que la troupe de ses gens, car le Très Puissant Ba^{c}al est mort, le Prince, le Seigneur de la terre a péri !
D'une voix (forte), El crie à la Dame Athirat Yam :

ligne 45 : "Ecoute ceci, ô Dame Athirat Yam . Donne l'un de tes fils, que je le fasse roi !"
Dame Athirat Yam répond :
"soit ! Faisons roi un (dieu) capable (et) sage". El, le Miséricordieux au grand cœur répond :

ligne 50 : "Un petit (dieu) ne saurait maintenant concourir avec Baal, ni manier la lance à l'égard du Fils de Dagan, comme il convient".
Et Dame Athirat Yam de répondre : "Eh bien ! Faisons roi Athtar le tyran :

ligne 55 : Que règne Athtar le Tyran "
Aussitôt, Athtar le Tyran monte dans les replis du Sapon.
Il s'assied sur le trône du Très Puissant Ba^{c}al. (Mais) ses pieds n'atteignent pas le marchepied.

ligne 60 : sa tête n'atteint pas le sommet du trône.
Et ^{c}Athtar le Tyran déclare :
"Je ne règnerai pas dans les replis du Sapon".
^{c}Athtar le Tyran descend, il descend du trône du Très Puissant Baal et devient roi sur la terre dont il est le maître.

Il est à remarquer ici qu'Athtar quitte le trône de lui-même, il n'est pas précipité du haut du Sapon.

Grelot(3) identifie *hyll* à Athtar et à *Φαεθων* (de *Φαεθω*) "le brillant"

(1) A. Caquot, *op. cit.*, (Sur Athtar) : "Il joue dans les mythes le rôle grotesque du jaloux impuissant". On renvoie notamment à III AB,C et I AB,I,54ss.

(2) A. Caquot, *op. cit.*, pp. 256ss. Concernant I*AB et I AB, en rapport avec "Baal et la mort", voir Introduction aux tablettes, pp. 225ss.

(3) P. Grelot, Isaïe XIV 12-15 et son arrière-plan mythologique, Rev. Hist. Rel. 1956, p. 18-48. P. 42 : "Ainsi donc nous avons retrouvé tant en Grèce qu'à Ugarit la trace du mythe astral utilisé par l'auteur d'Is. XIV. Son héros est le dieu A̱ttar, surnommé "le brillant" (Helel, Phaéton), fils de Saḥar (Eôs), l'Aurore; il personnifie l'étoile du matin, la planète Vénus. Tandis qu'en milieu grec, ce mythe a donné naissance à plusieurs développements entre lesquels ses éléments originels se sont partagés, il constitue à Ugarit un épisode transitoire au milieu d'un ensemble plus vaste. Les textes qui subsistent n'en ont conservé qu'un fragment, mais caractéristique : nous n'assistons pas à la chute d'A̱ttar, mais

héros de la mythologie grecque (cf. l'akadien *ellu,* "brillant"). Dans les deux cas, en effet, l'HUBRIS de Helel et de Phaeton est la cause de leur perte.

Il est vrai que la personnalité d'Athtar est pour le moins difficile à saisir. Premier des dieux du Panthéon Sud-Arabique, il peut ensuite apparaître comme déchu. D'autre part, à Ugarit, il intervient dans le mariage des dieux lunaires(1). Toujours est-il qu'en IAB, c'est de lui-même qu'il abandonne les prétentions de sa mère(2). Par ailleurs, le recours aux sources grecques a été contesté(3). Mais, on persiste toujours à vouloir voir Athtar(4) en *hyll.* L'aspect astral d'Athtar est refusé dans la présentation des dieux ougaritiques(5). A ce propos, Grelot note(6) : "Au total, on peut supposer, sans invraisemblance, que c'est la mythologie phénicienne qui opéra la synthèse entre la guerre des dieux et le mythe d'Aṯtar, estompant l'origine astrale du dieu pour ne retenir que son ambition téméraire et sa chute".

En conclusion, l'expression *héylél bén-šâḥar* du début d'Is. 14,12 doit vraisemblablement désigner l'Etoile du matin. Par ailleurs, le mythe d'Athtar nous montre, que depuis fort longtemps, des textes présentant certaine parenté avec Is. 14,12-15 ont dû circuler dans l'Ancien Proche-Orient. Toutefois, comme bien souvent dans l'Ancien Orient, des éléments nous manquent pour parvenir à reconstituer l'histoire du développement des différents types de ces

nous sommes témoins de son ambition, de sa démesure, cause de cette chute d'après Is. XIV. Les poèmes ugaritiques rattachent l'histoire d'Aṯtar au cadre des rivalités et des guerres divines... Rien d'étonnant, dans ces conditions, si l'origine astrale du mythe d'Aṯtar est aussi passée au second plan : la guerre des dieux occupe le devant de la scène."

(1) A. Caquot, *op. cit.*, "Les noces de la lune", p. 394. Athtar apparaît encore comme jaloux. Voir aussi : A. Caquot, Le dieu ᶜAthtar et les textes de Ras Shamra, Syria, 1958. Dans cet article, Caquot se demande, p. 49, s'il n'a pas existé, à Ras Shamra, un cycle de traditions dans lequel Athtar était revêtu d'une dignité plus grande. Il aurait perdu celle-ci dans un épisode disparu des mythes. P. 50, Caquot note qu'en Arabie du Sud, le dieu ᶜṯtr *occupe* le premier rang. P. 51, il identifie *ᶜṯtr* et *išar*.

(2) Les prétentions d'Athtar peuvent apparaître également en III AB des Textes Ougaritiques, où Athtar jalouse la construction du palais de Yam.

(3) P.C. Craigie, Helel, Athtar and Phaeton (Jes. 14,12-15), ZAW 85, 1973, pp. 223-225.

(4) J.W. Mac Kay, helel and the Dawn Goddess, V.T. 20, 1970, pp. 451-464. Il souligne le fait que ce n'est pas Athtar qui décide d'aller siéger sur le Sapon, et qu'il reconnaît lui-même qu'il ne peut y siéger. Ainsi, s'appuyant sur Grelot, Mac Kay essaye de reconstituer une histoire du mythe. Il prend *bn shr* comme une notion généalogique, ce qui n'est pas évident. Il en arrive alors à conclure que la parenté de Helel et de Phaéton est très proche (p. 460) : "It now appears that the equation of Hellel and Phaeton proposed by Grelot stands on a firm foundation since the parent deities, Shahar of Hebrew and Eos of Greek mythology, show a remarkable degree of correspondence with each other". Cf. voir ses propositions de solutions pp. 463-464.

(5) A. Caquot, *op. cit.*, p. 95.

(6) P. Grelot, *op. cit.* p. 44.

mythes. La reconstruction de l'arrière-fond d'Is. 14,12-15 ressemble à un tableau impressionniste[1].

4) Statut de 14,12-15 dans le cadre du chapitre 14 d'Isaïe

Nous avons vu que les versets 12 à 15 d'Is. 14 pouvaient faire penser à des textes du Proche-Orient Ancien, lesquels tournaient en dérision les prétentions de certains personnages, généralement mythiques, voués à la chute. De semblables traditions se rencontrent dans le recueil des oracles contre les nations du livre d'Ezéchiel, recueil que nous pensons pouvoir dater de l'exil.

Les rapprochements que l'on peut établir entre Is. 14,12-15 et le recueil d'Ezéchiel apparaissent de façon encore plus manifeste qu'avec les textes du Proche-Orient Ancien.

En effet, on retrouve de nombreux éléments communs dans les oracles d'Ezéchiel contre Tyr et l'Egypte, et dans le texte d'Is. 14. On peut penser à une filiation littéraire allant des textes d'Ezéchiel à celui d'Isaïe. Il est fort possible, du reste, que ce soit à la suite d'une réflexion sur la ville de Tyr (cf. Ez. 28ss.), que l'on ait pensé à réutiliser certaines traditions originaires de cette région.

Nous verrons du reste, que pendant l'exil, les Israélites ont établi des relations avec les Phéniciens, et que cette époque correspond à un souci de mise en valeur des littératures anciennes. Cela pourrait donc permettre d'expliquer la reprise des mythes anciens. Mais le traitement, qui en est fait en Is. 14 et Ez. 28ss., s'accommode de préoccupations beaucoup plus récentes, comme le montre l'emploi du terme *š*^{e}*'ôl*.

Ce terme ne se trouve ni à Ugarit, ni en Phénicie, région à laquelle pourtant on veut rattacher le substrat mythique d'Is. 14,12-15 et Ez. 28ss., pour ce qui y correspond. Pour trouver des antécédents à l'emploi du terme *š*^{e}*'ôl*, il faut se tourner vers l'accadien.

Dans la Bible elle-même, ce terme n'est pas d'un emploi habituel. Il y apparaît plutôt dans des textes poétiques, qui révèlent une certaine préoccupation sur l'après-mort[2], bien qu'il existe cependant des textes anciens mentionnant ce terme (cf. Gn. 42,38). En définitive, il apparaît raisonnable de

(1) Il se peut que les prises de postion sur les rapports entre Ugarit et Is. 14, selon les différents auteurs, aient été perturbées par la question de la compréhension des rappprts de la Bible avec son environnement redécouvert.

(2) N.J. Tromp, Primitive Concepitons of Death and the Nether World in the Old Testament, Biblica et Or. 21, 1969, pp. 21ss. p. 21 : "Sheol does not occur in Ugaritic, Phoenician, and Punic..." P. 23 : "As its occurence presupposes some degree of reflection on the after-life, it seems in the nature of things that the word "Sheol" is more frequent in poetical literature (Psalms, Proverbs, Job, Isaiah) than historical books.

Finally, it is not clear why the word, used only exceptionally in Semitic languages, becomes predominant in Israel." p. 23 : Le terme habituel pour désigner le "nether world" à Ugarit n'est pas *š-'-l*, mais *'rṣ* (cf. *'rṣ* en Is. 14,12)

considérer qu'Is. 14,12-15 s'insère bien dans le cadre d'Is. 13-14[1], et qu'il faut tenir compte de l'influence exercée par le recueil d'oracles contre les nations du livre d'Ezéchiel[2].

Certes, on émet parfois l'hypothèse, selon laquelle ce mythe de 14,12-15 faisait partie d'un mashal appliqué au départ à un souverain Assyrien. Du reste, nous avons noté des ressemblances entre Is. 14 et les traditions rapportées en Is. 36-39, ce qui pouvait faire penser à Sennacherib. Mais, il doit s'agir plutôt d'une parenté littéraire. Comme nous l'avons vu, des thèmes concernant l'Assyrie ont été largement réutilisés en Is. 13-14, et cela n'est pas étonnant, l'impérialisme Assyrien ayant précédé l'impérialisme Babylonien.

Enfin, pour bien comprendre le déroulement du chapitre 14 d'Isaïe, un point important nous paraît devoir être souligné, c'est l'emploi au verset 15 de l'expression *yark^{e}téy-bôr*. En effet, il semble que ce terme désigne un lieu discriminatoire, où se retrouvent certains morts impurs[3]. Contrairement à la doctrine habituelle sur le shéol, il fait donc aparaître des différences de traitements au royaume des morts[4], et c'est probablement ce qui a intéressé l'auteur d'Is. 14. Cela lui permettait de souligner la déchéance du tyran, même au-delà de la mort. Cette déchéance, au sein même du shéol, était notamment possible en cas de mort violente[5].

(1) G.L. Keown, *op. cit.*, p. 139 : "No modern scholar is able to identify : הילל בן־שחר". p. 147 : "The research done by many scholars demonstrates the universal nature of this type of imagery. Therefore, it is not necessary to posit any particular myth as the basis for this passage. The biblical writer is able to glean material from pagan mythology and use to illustrate his message of divine judgment and divine salvation."

(2) A. Lods, Notes sur deux croyances hébraïques relatives à la mort et à ce qui suit..., C.R.A.I.B.L., 1943, pp. 271-297. P. 281 : "Le poème funèbre anticipé sur le roi de Babylone qu'on lit dans le livre d'Isaïe (14,4b-21) et qui est probablement inspiré du chapitre 32 d'Ezéchiel..."

(3) N.J. Tromp, *op. cit.*, p. 181ss. (cf. p. 133). — Il semble que la sépulture donnait aux morts une place convenable dans le monde souterrain, mais que certaines catégories d'individus et les morts sans sépulture étaient promis au *yark^{e}téy-bôr*".

(4) R. Martin-Achard, De la mort à la résurrection d'après l'Ancien Testament, 1956. P. 38 : (Le monde de morts) "Là vivent ensemble le petit et le grand, l'esclave et son maître (Jb. 3,19); les inégalités semblent effacées. Mais à cette conception d'un nivellement par la base s'oppose une tradition qui semble plus ancienne, où chacun garde son rang... Les différenciatons établies entre les défunts ne proviennent nullement de considérations morales, elles dépendent essentiellement, d'une part de la situation sociale du défunt, et de l'autre du sort de son cadavre. Au sommet du Shéol se retrouvent les grands d'ici-bas, enterrés avec les honneurs dus à leur rang, qui continuent à constituer une sorte d'aristocratie, celle des Rephaïm; tout en bas, condamnés à demeurer dans les profondeurs de la fosse, dans une sorte de trou, ירכתי-בור selon l'expression d'A. Lods, avec les incirconcis, ceux qui sont morts de mort violente, les suicidés, les suppliciés, les assassinés, les enfants décédés avant la circoncision, et quelques tyrans comme les rois de Tyr et d'Egypte, et l'orgueilleux despote évoqué par Es. 14..."

Concernant cette question, on pourra trouver le thème de l'égalité dans le shéol aux lignes 37 et suivantes de "La descente d'Ishtar aux Enfers"(1). Quant au thème de l'inégalité, on pourra consulter la douzième tablette de "L'épopée de Gilgamesh", lignes 101 et suivantes(2). La situation des morts y apparaît comme étant d'autant meilleure qu'ils ont eu un plus grand nombre d'enfants. Sont également privilégiés les morts glorieux et ceux qui sont morts au combat. Par contre, les morts sans sépulture demeurent au bas de l'échelle :

ligne 151 :
"Celui dont le cadavre est abandonné dans le désert,
l'as-tu vu ? — je l'ai vu !
Son ombre, dans la terre n'a pas de repos !
Celui dont l'ombre n'a personne qui s'occupe d'elle,
l'as-tu vu ? — je l'ai vu !
Il mange les rogatons de marmite, les bribes de nourriture jetées dans la rue!"

Ces indications nous paraissent précieuses pour mieux comprendre les versets d'Is. 14, que nous allons maintenant étudier.

(5) P. Dhorme, Le Séjour des morts chez les Babyloniens et les Hébreux, R.B. 1907, pp. 59-78 (cf. p. 64).

(1) R. Labat, A. Caquot, M. Sznycer, M. Vieyra, Les religions du Proche-Orient Asiatique, 1970, pp. 260ss.

(2) *Ibidem*, p. 226

Versets 16 et 17

Ces versets décrivent l'effarement provoqué par la descente du tyran dans la fosse. Toutefois, les considérations sur la mort impure[1] du tyran, laquelle explique sa descente "au plus profond de la fosse", ne reprendront qu'au verset 18.

Les versets 16 et 17 transposent, au niveau terrestre, les prétentions célestes du tyran, qui ont été présentées dans les versets 12 et 15. Son action durant le temps qu'il a passé sur la terre est mise en parallèle avec l'action de Dieu telle qu'elle a été présentée au chapitre 13.
14,16 : *margîz hâ'ârèṣ mar*^{c}*îš mamlâkôt*
13,13 : *šâmayim 'argîz w*^{e}*tir*^{c}*aš hâ'ârèṣ*

Par ailleurs, le comportement passé du tyran justifie les sanctions contre sa descendance énoncées en 14,21.
14,17 : *tébél kammidbâr w*^{ec}*ârâyw hârâs*
14,21 : *ûmâl*^{e}*'û p*^{e}*néy-tébél* ^{c}*ârîm*

Verset 16

ro'èykâ 'élèykâ yašgiḥû 'élèykâ yitbônânû : Ceux qui regardent le spectacle sont les habitants du shéol (cf. V. 9).
šâgaḥ : Is. 14,6; Ps. 33,14; Ct. 2,9 +. On trouve encore ce verbe hors de la Bible hébraïque, dans les fragments hébreux du Siracide en 40,29 et 50,5 (cf. Driver p. 943). Ce terme a donc été utilisé à une époque tardive.
bîn (hitpolél) : 1,3; 14,16; 43,18; 52,15 +. Toujours au hitpolél, on trouve 8 emplois en Job, 5 emplois dans les Psaumes, 4 emplois dans le livre de Jérémie et 1 emploi en 1 R. 3,21 (le jugement de Salomon). Le hitpolél du vebe *bîn* peut être employé absolument au sens de "comprendre", "considérer". Cf. Jb. 23,15 : "C'est pourquoi, devant lui, je suis terrifié; plus j'y songe (*'ètbônén*), plus il me fait peur"; Is. 1,3 : "Mon peuple ne comprend (*hitbônân*) pas". Mais le verbe peut être pourvu d'un complément. Cf. Jb. 37,14 : *w*^{e}*hitbônén nipl*^{e}*'ot 'él* (et réfléchis aux merveilles de Dieu).

h^{a}*zèh hâ'îš margîz hâ'ârèṣ mar*^{c}*îš mam*^{e}*lâkôt* : On a déjà noté qu'ici, l'action du tyran était comparée à celle de Dieu présentée en 13,13. Toutefois, le tyran n'ébranle que la terre, alors que Dieu, lui, ébranle les cieux, où le tyran prétendait accéder[2]. Finalement, à la chute du tyran, c'est le shéol qui s'ébranle (cf. 14,9).

Il faut encore noter que *râ*^{c}*aš* n'est employé que trois fois dans le livre d'Isaïe : en 13,13; 14,16 et 24,18. Ainsi, la comparaison entre Dieu et le

(1) Il ne s'agit en aucun cas d'une notion morale, mais d'un non-respect des règles concernant le cadavre.

(2) La montagne est un moyen d'accéder aux cieux.

tyran n'en apparaît que plus manifeste. Cela peut expliquer en grande partie que ce soit un tyran, et non Babylone, qui soit mis en évidence dans le corps du chapitre 14. La personnalisation permet d'opposer le tyran à Dieu. Cette comparaison est homogène avec les prétentions divines exprimées en 14,12-15.

Verset 17

śâm tébél kammidbâr w^{ec}ârâyw hârâs : En 13,9, pour traduire l'action divine, nous avions : *lâśûm hâ'ârèṣ l^{e}šammâh.*
tébél : 13,11; 14,17.21; 18,3; 24,4; 26,9.18; 27,6; 34,1 +. En 13,11, Dieu "visitait" le monde (*tbl*). En 14,21, la conséquence de l'action du tyran conduit au massacre de ses fils, afin que le monde (*tbl*) ne soit plus rempli de sa descendance. En dehors d'Is. 13-14, *tbl* n'apparaît dans le livre d'Isaïe que dans ce qu'il est convenu d'appeler les apocalypses ainsi qu'en 18,3, où il s'agit d'un ajout[1]. Tout cela confirme, à la fois l'unité d'Is. 13-14 et la rédaction tardive de l'ensemble. Les rapprochements avec les "apocalypses" d'Isaïe ne sont pas étonnantes du reste, étant donné le style d'Is. 14.
^{c}ârâyw : On peut préférer lire un pluriel (*^{c}rym*) ou bien un pronom féminin (*^{c}ryh*) avec *tbl* comme antécédent.
hâras : 14,17; 22,19; 49,17 +. Pour le sens, cf. Lm. 2,2 : "Sans pitié le Seigneur a détruit toutes les demeures de Jacob; il a renversé (*hrs*), en sa fureur, les forteresses de la fille de Juda; il a jeté (*ng^{c}*) à terre, il a maudit le royaume et ses princes".
'^{a}sîrâyw[2] *lo'-pâtaḥ bây^{e}tâh* : Le tyran refuse d'"ouvrir" pour permettre aux prisonniers de rentrer dans leurs maisons. Dans *bây^{e}tâh* il faut prendre le *h* final comme un *h* de direction, la maison étant celle du prisonnier, qui va être libéré et va pouvoir rentrer chez lui. En Ps. 68,7, il n'y a aucune ambiguité : *'^{e}lohîm môšîb y^{e}ḥîdîm bay^{e}tâh môṣî' '^{a}sîrîm bakkôšârôt* (Dieu donne à l'isolé le séjour d'une maison, il ouvre aux captifs la porte du bonheur). Au verset 18, ce sont les rois, qui seront enterrés dans leur maison (*'îš b^{e}béytô*) et ce sera au tour du tyran d'être exclu du lieu normal du repos.

(1) Sur *tébél* en 18,3, J. Vermeylen, Du Prophète Isaïe à l'Apocalyptique, Isaïe I-XXXV, tome 1, 1977, p. 319 : "Un premier corps étranger à l'oracle primitif est formé par le V. 3 qui élargit la perspective à la terre entière; remarquons aussi le changement d'interlocuteur. C'est un signal de catastrophe imminente que reçoivent "tous les habitants de l'univers" (voiir Is. 13,2; Jr. 4,5-6.19-21; 6,1 etc...). Cette dernière expression *yoš^{e}béy tébél* est encore attestée en Is. 26,6.18; Ps. 33,8; Lm. 4,12; sauf peut-être dans ce dernier passage, le contexte est toujours celui du désastre cosmique frappant de façon décisive le monde païen. Voir encore dans le même sens Is. 13,11-12; 24,1-6. Par l'addition du V. 3, le drame de l'Egypte et de l'Assyrie prend donc une dimension universelle : c'est le monde païen tout entier qui succombe."

(2) La forme *'assîr* apparaît en Is. 10,4; 24,22; 42,7 +. Dans le reste de la Bible, on trouve *'âsîr* comme en Is. 14,17.

Versets 18 à 21

Ces versets, qui concernent le sort du tyran et de sa descendance, constituent la fin du mashal, le "je" divin faisant irruption au verset 22. Dans ces versets sont abordées les raisons de la déchéance du tyran, et pour conclure, un appel est lancé au massacre de sa descendance.

Il est à noter que trois catégories de personnes sont successivement prises en compte :

V. 18 les rois;
V. 19-20 toi (le tyran),
V. 21 les fils.

Par ailleurs, il faut relever la correspondance de style et de formulation entre 13,14ss. et 14,18ss.

Chapitre 13	Chapitre 14
1° situation générale	
V. 14 : *'îš 'èl-'arṣô*	V. 18 : *'îš b^{e}béytô*
2° situation particulière	
V. 15 : Tous ceux qu'on trouvera seront transpercés, tous ceux qu'on prendra tomberont par l'épée (*béḥârèb*).	V. 19 : Toi, on t'a jeté hors de ton sépulcre, comme un rameau dégoûtant, au milieu des massacrés, transpercés par l'épée (*ḥârèb*).
3° la descendance	
V. 16 : Les jeunes enfants seront écrasés sous leurs yeux... V. 18 : Les arcs anéantiront leurs jeunes gens, on n'aura pas pitié du fruit de leur sein, leur œil sera sans compassion pour les enfants (*bânîm*)	V. 21 : Préparez le massacre de ses fils (*l^{e}bânâyw*) pour la faute de leur père...

Verset 18

kôl-mal^{e}kéy goyim kûllâm šak^{e}bû b^{e}kâbôd 'îš b^{e}béytô : Les rois de la terre, qui ont pris la parole dans le shéol (V. 9.10) sont maintenant considérés en fonction de la manière dont ils sont enterrés. C'est en raison de leur enterrement effectué en bonne et due forme, qu'ils continuent à bénéficier, dans le shéol, de privilèges liés à leurs fonctions. Parmi ces privilèges, certains morts disposaient d'un tombeau-maison, dont nous trouvons une description dans l'ouvrage de A. Parrot, "Malédictions et Violations de Tombes", 1939. Il y

souligne l'importance des grandes demeures funéraires pour les rois en Mésopotamie et en Syrie-Palestine. Il insiste sur l'importance de ces tombeaux conçus comme des maisons. Cf. p. 41 : "Le défunt a besoin de sépulture pour vivre normalement dans l'au-delà. Il a besoin de mobilier funéraire pour sa vie posthume, et le zèle avec lequel on signale qu'il n'y a dans la tombe aucun objet de prix, dénote déjà cette crainte qu'on vienne dérober ces objets indispensables". Quant aux malédictions contre les pilleurs de tombes, elles portaient sur le même domaine que celui auquel ils avaient porté atteinte. Cf. p. 40 : "Le violateur n'aura pas de "lit de repos avec les Rephaïm"... Les châtiments les plus redoutables sont évidemment, une fois de plus, la privation de la sépulture et la ruine de toute postérité."
šâkab : 14,8.18; 43,17; 50,11; 51,20; 56,10 +. Comme on l'a déjà noté en 14,8, *škb* est utilisé en 43,17 et 50,11 pour parler de la mort.
43,17 : "Ils se sont couchés pour ne plus se relever, ils se sont éteints, comme une mèche ils se sont consumés."
50,11 : "C'est ma main qui vous a fait cela : vous vous coucherez dans les tourments."
kâbôd : Il y a ici insistance sur le caractère privilégié du statut dont bénéficient les rois en question, même après leur mort.

Verset 19

w^e'attâh hâšlaktâ miqqibr^ekâ :
w^e'attâh : Le sort du tyran va être présenté en opposition avec ce qui a précédé. Le *w* a ici une valeur adversative, qu'on peut traduire par "mais".
šâlak : 2,20; 14,19; 19,8; 34,3; 38,17 +. Dans ce verset 19, le tyran est jeté loin de son sépulcre, tandis qu'en 38,17, ce sont les péchés d'Ezéchias qui sont rejetés par Dieu, ce qui lui permet d'éviter la fosse. On retrouve du reste en 38,18, les deux termes *s^e'ôl* et *bôr,* lesquels correspondent au même genre de préoccupations que celles de notre texte. Précédemment, nous avons déjà noté que les chapitres 36-39 d'Isaïe concernant l'intervention du prophète Isaïe lors du siège de 701, et les rapports du prophète avec Ezéchias, présentent certains thèmes communs avec le chapitre 14 : orgueil démesuré du tyran et faiblesse de l'homme devant la mort. Toutefois, au chapitre 14, on ne trouve pas le dédoublement existant aux chapitres 36-39, où le roi d'Assyrie représente la démesure de l'orgueil, et où c'est le roi Ezéchias qui est confronté à la mort.

k^enéṣèr nit^câb :
néṣèr : 11,1; 14,19; 60,21; Dn. 11,7 +. cf. *nâṣar* : 1,8; 26,3; 27,3.3; 42,6; 48,6; 49,6.8; 65,4 +.

Is. 11,1 : "Un rejeton (*ḥṭr*) sortira de la souche de Jessé, un surgeon (*nṣr*) poussera de ses racines".
Dn. 11,7 : "Un rejeton (*nṣr*) de ses racines se lèvera à sa place, qui s'en viendra vers les remparts et pénétrera dans la forteresse du roi du Nord, et il les traitera en vainqueur". On peut donc traduire *néṣèr* par "rejeton". Les deux exemples ci-dessus, quoiqu'ils nous montrent une image agricole, peuvent s'appliquer à la descendance humaine. Le verbe *nâṣar,* lui, a le sens de garder. Le rejeton est celui par lequel la lignée est maintenue, conservée. Ainsi, on voit le lien existant entre le verbe et le substantif. Mais on peut également penser que *nṣr* est une allusion à *n^e^bûkad^e^néṣṣar*. Le verset 21 pourrait alors correspondre au fait que nous sommes à l'époque de la descendance de Nabuchodonosor.
tâ^c^ab : 14,19; 49,7 +.
49,7 : "Ainsi parle Yahvé, le rédempteur, le Saint d'Israël, à celui dont l'âme est méprisée, honnie (*t^c^b*) de la nation, à l'esclave des tyrans (*moš^e^lîm* cf. 14,5)."

l^e^bûš h^a^rûgîm m^e^ṭo^ca^néy ḥârèb :
m^e^ṭo^c^anéy (participe pual de *ṭ^c^n*) : Le sens de la racine est difficilement compréhensible(1), mais étant donné le contexte, il s'agit certainement d'évoquer la manière dont ont péri ceux qui ont été tués par l'épée. Les braves, tués au combat, en raison de leur courage, peuvent bénéficier de privilèges au shéol; mais ici, ce qui est mis en évidence, c'est l'absence de sépulture et le caractère impur de la mort, ce qui provoque une déchéance particulière dans le shéol.

Sur cette question des guerriers morts sans sépulture, on pourra consulter R. Martin-Achard, De la Mort à la Résurrection, p. 31 : "Ne pas être enterré est une peine terrible. Le sort de ceux qui ont péri de mort violente, des soldats tombés sur le champ de bataille, des hommes assassinés est particulièrement pénible. Leur situation dans le Sheôl est pire que celle de ceux qui sont morts normalement; ils n'ont d'ailleurs pas de repos tant qu'ils n'ont pas été vengés ou, à défaut, que leur sang n'a pas été recouvert de terre pour qu'il cesse d'appeler au secours." Sur ce sujet on pourra encore consulter O. Eissfeldt(2) et A. Lods(3). Nous avons déjà rencontré des problèmes semblables dans l'étude d'Ez. 32,17-32.

(1) D'après Driver, nous avons ici un *ṭâ^c^an* II, qu'il faut rapprocher du verbe araméen à la forme paël *ṭâ^c^én* = "pierce". C'est le seul exemple biblique. En Gn. 45,17, on aurait un *ṭâ^c^an* I, à rapprocher de l'araméen *ṭ^ec^én; ṭ^ec^an* = "carry, also load". C'est également le seul exemple biblique.

(2) O. Eissfeldt, Schwerterschlagene bei Hesekiel, dans Studies in O.T., Prophecy, 1950, pp. 73-81.

(3) A. Lods, Notes sur deux croyances hébraïques relatives à la mort et à ce qui suit, C.R.A.I.B.L., 1943, pp. 271-297.

yôr^edéy-bôr 'èl- abnéy-bôr k^epégèr mûbâs :
bôr : 14,15.19; 24,22; 36,16; 38,18; 51,1 +. En 38,18, où il est question des *yôr^edéy-bôr,* on trouve également l'emploi de *šâlak.*
pègèr : 14,19; 34,3; 37,36; 66,24 +
bûs : 14,19.25(1); 63,6.18 +

Verset 20 a

lo'-téḥad 'ittâm biq^ebûrâh kî-'rṣ^ekâ šiḥattâ ^camm^ekâ hârâgtâ :
Le tyran se voit refuser une sépulture normale, accusé qu'il est d'avoir porté atteinte à son pays et à son peuple.
yâḥad : Is. 14,20; Gn. 49,6; Ps. 86,11 +
Gn. 49,6 : "Que mon âme n'entre (*b'*) pas en leur conseil, que mon cœur ne s'unisse (*yḥd*) pas à leur groupe."
Ps. 86,11c : "Rassemble (*yḥd*) mon cœur pour craindre ton nom." Le verbe est sans doute dérivé du substantif *yaḥad,* qui peut donner le sens de "ensemble". Dans le cas d'emploi d'un verbe, il est plus courant de trouver *'sp* au niphal. Cf. Mi. 4,11 : "Maintenant, des nations nombreuses se sont assemblées (niphal de *'sp*) contre toi." Le tyran du chapitre 14 n'étant pas uni aux Rephaïm, ne pourra pas, comme ceux-ci, assurer le bien de sa descendance.

q^ebûrâh : Is. 14,20 +, Ez. 32,23.24 +. Le tyran n'aura pas le sort des autres rois.

Quelques-unes des données rencontrées jusqu'à présent peuvent faire penser que ce tyran, notamment en fonction de la manière dont il nous est présenté en Is. 36ss., peut être Sennacherib. On peut plus particulièrement relever au chapitre 37, deux passages. 37,7 : "Voici que je vais mettre en lui (Sennacherib) un esprit et, sur une nouvelle qu'il entendra, il retournera dans son pays et, dans son pays, je le ferai tomber sous l'épée." Alors qu'une mort au combat pouvait être glorieuse (cf. probèmes rencontrés en Ez. 32,27), la mort de Sennacherib est bien une mort impure (assassinat).

Un autre texte est encore plus éclairant, celui d'Is. 37,36-38 : "Cette même nuit, l'Ange de Yahvé sortit et frappa dans le camp assyrien cent quatre-vingt-cinq mille hommes. Le matin, au réveil, ce n'étaient plus que des cadavres (*pgr*). Sennacherib leva le camp et partit. Il s'en retourna et resta à Ninive. Un jour qu'il était prosterné dans le temple de Nisrok, son dieu, ses fils Adrammélek et Saréçer le frappèrent de l'épée et se sauvèrent au pays d'Ararat. Assarhaddon, son fils, devint roi à sa place."

Ainsi, selon cette tradition, Sennacherib, après avoir provoqué la perte de son peuple, a été assassiné, donc a péri d'une mort impure. Certes, il exis-

(1) On peut difficilement séparer l'oracle contre l'Assyrie de 14,24-27 de l'oracle précédent contre Babylone. Du reste, l'oracle contre l'Assyrie est élargi à toute la terre (cf. v. 26).

te des différences entre les traditions bibliques et assyriennes à propos du siège de 701. Cf. le récit du siège de Jérusalem selon le point de vue de Sennachérib[1] dont on peut rendre un passage en français[2] par : "(Quant à) lui, Hazaquiya'u, mon éclat terrible de souverain le renversa et il envoya derrière moi à Ninâ (Ninive), ma ville seigneuriale, les irréguliers et les soldats d'élite qu'il avait introduits à Ursalimmu, sa ville royale, pour (la) renforcer et qu'il avait eus comme troupe auxiliaire, avec trente talents d'or, huit cents talents d'argent, de l'antimoine de choix... pour livrer le tribut et faire (acte d') allégeance."

Selon les textes, Sennacherib a certainement été assassiné. Cf. d'après la traduction de Briend-Seux[3] : "Au mois de tébet, le 20ème jour, (quant à) Sin-ahhê-eriba (Sennacherib), roi d'Assyrie, son fils le tua au cours d'une insurrection." De plus, cet assassinat a dû être commis dans un temple. Cf. d'après A.N.E.T.[4] : "Les autres, je les mettais vivants en pièces devant les mêmes statues des divinités protectrices devant lesquelles ils avaient mis en pièces mon propre grand-père Sennacherib, à présent (finalement) comme un (avec retard) sacrifice d'enterrement, pour son esprit, je donnais à manger leurs corps, coupés en petits morceaux."

Enfin, une inscription de Nabonide est encore intéressante. D'après A.N.E.T., col. 309 : "Contre Akkad (I.e. Sennacherib) avait de mauvaises intentions, il décida des crimes contre le pays (Babylon). (Il n'avait pas) de pitié pour les habitants du pays. Avec de mauvaises intentions contre Babylone il laissa ses sanctuaires tomber en ruines, les fondations s'ébranler et laisser les rites cultuels tomber dans l'oubli. Il (même) laissa le prince Marduk au loin et apporta (lui) à Ashur. (Mais) il agit (ainsi contre le pays, seulement) selon la colère (pleinement voulue) des dieux. Le prince Marduk n'apprécia pas sa colère. Pendant 21 ans, il établit son siège à Ashur. (Mais alors) le temps étant accompli, le moment (prévu) arriva et la colère du roi des dieux, le dieu des dieux se calma; il se rappela (à nouveau) Esagila et Babylone, sa résidence princière. (Donc) il fit assassiner par son propre fils le roi de Subartu (Assyrie) lui qui (une fois) sous la colère (pleinement voulue) de Marduk (lui-même) avait décidé la chute du pays."

P. Dhorme[5] pensait que l'assassinat avait eu lieu à Babylone, en tenant compte du récit de la conquête de Babylone par Esarhaddon. Le temple de Marduk se trouvait en effet à Babylone, mais il semble que la statue de Marduk avait été emportée à Ninive (cf. Inscription de Nabonide). En tout cas, après la destruction de Babylone par Sennacherib en 689, ce dernier fut assassiné par ses propres fils, et Assarhadon, fils d'une Babylonienne, fut clément à l'égard de Babylone[6]. Par ailleurs, on peut remarquer, à la suite de

(1) ANET col. 288.
(2) J. Briend-Seux, Textes du Proche-Orient Ancien et Histoire d'Israël, p. 121.
(3) *op. cit.*, p. 125.
(4) ANET col. 288.
(5) P. Dhorme, Les pays bibliques et l'Assyrie (suite), R.B. 1910, pp. 518-520.
(6) P. Garelli-V.Nikiprowetzki, Le Proche-Orient Asiatique, 1974, pp. 124 et 235ss.

Winckler[1], que le Nisrok d'Is. 37,38 pourrait bien être Marduk : *mrdk→nśdk* (utilisation des lettres alphabétiques suivent pour le *m* et le *r*); *nśdk→nsrk* (*ś-s* et *d-r* : déformations, dont la première est auditive et la seconde graphique).

Enfin, P. Dhorme[2] fournit une explication historique concernant 14,8; mais au-delà de cette explication, c'est le rapprochement littéraire avec 37,24, qui nous paraît déterminant quant au modèle ayant pu inspirer le personnage du tyran.

De tout ceci, on peut conclure que le tyran d'Is. 14 a emprunté un certain nombre de traits à Sennacherib, selon Is. 37 et plus ou moins en conformité avec d'autres sources historiques. La reprise des traditions concernant l'impérialisme assyrien n'est guère surprenante en Is. 14. Toutefois, on ne peut réduire le mashal d'Is. 14 à un oracle contre Sennacherib. Du reste, le fait de s'inspirer des traditions d'Is. 36ss. suppose déjà un certain recul historique par rapport aux événements. D'autre part, on ne peut exclure les différents points établis précédemment au sujet du chapitre 14.

En effet, si l'image du tyran d'Is. 14, qui s'oppose à celle de Dieu d'Is. 13, s'inspire de traditions concernant Sennacherib, en fait, ce sont Babylone et Nabuchodonosor qui demeurent visés. Et à la suite des autres nations et de l'Egypte, il s'agit bien de faire descendre Babylone dans la fosse (cf. Ez. 32,17ss.).

Verset 20 b

lo' yiqqâré' l^{ec}ôlâm zèra^{c} m^{e}ré^{c}îm :
m^{e}ré^{c}îm (participe hiphil pluriel de *r^{cc}*) : On peut préférer le singulier avec la Septante, si l'on pense au tyran du mashal. Mais l'expression "race des méchants" donne au texte une signification plus large. Elle peut renvoyer aux habitants de Babylone en général, et au-delà à tous ceux qu'ils symbolisent. Tout à l'inverse, au début du mashal, Israël-Jacob se faisait interpeller par un simple "toi".

Si l'on s'en prend dans ce texte, à la descendance du tyran, ne serait-ce pas que l'on se situe chronologiquement à l'époque de la descendance de celui que nous avons pensé identifier avec Nabuchodonosor ?

Verset 21

hâkînû l^{e}bânâyw maṭbéaḥ ba^{ca}wôn '^{a}bôtâm :
l^{e}bânâyw : Le *w* correspond à un singulier; par contre, avec *'^{a}bôt*, on a un pluriel que certains corrigent en singulier (cf. B.H.S.), en pensant au tyran. Mais ce dernier n'est-il pas le symbole d'une collectivité, celle de Babylone ?

(1) P. Dhorme, *op. cit.*, p. 519.
(2) P. Dhorme, *op. cit.*, p. 389.

En 13,18, il était déjà question de massacrer les enfants.
maṭbéaḥ (hapax) : mais on trouve *ṭèbaḥ* en Is. 34,2.6; 53,7; 65,12. L'emploi de *kwn* est à comprendre dans le sens de la préparation du sacrifice des fils.
^{c}âwôn : En 13,11, Dieu s'en prenait aux méchants en raison de leurs fautes. En 14,21, ce sont les fautes des pères qui valent le châtiment pour les enfants.

bal-yâqûmû w^{e}yâršû 'ârèṣ :
yâraš : 14,21; 34,11.17; 54,3; 57,13; 60,21; 61,7; 63,18; 65,9.9 +.
En 54,3, il est dit à Jérusalem : "Ta race (*zr^{c}*) va déposséder des nations et repeupler les villes abandonnées."
En 60,21 : "Ton peuple, rien que des justes, possédera le pays à jamais, rejeton (*nṣr)* de mes plantations, œuvre de mes mains pour me glorifier."

Il semble donc vraisemblable que notre texte se situe après l'exil, et qu'il faille y voir l'opposition existant entre la race de Babylone et celle de Jérusalem. En outre, on peut noter que les emplois d'Is. 34 en ce qui concerne les animaux impurs, qui hériteront d'Edom, comme ils ont hérité de Babylone, ont leur place dans la ligne d'Is. 13-14.

ûmal^{e}'û p^{e}néy-tébél ^{c}ârîm : En 14,17, le tyran dévastait le monde (*tbl*) et détruisait les villes. En 54,3, les fils de Jérusalem remplissaient les villes abandonnées. Par contre, les fils du tyran ne doivent pas avoir la possibilité de remplir à nouveau les villes.
tébél : Ce terme est caractéristique des chapitres 13 et 14. On le retrouve en 13,11 et 14,17.21. En dehors de ces attestations, il ne figure dans le livre d'Isaïe que dans les textes pré-apocalyptiques d'Is. 24-27 et Is. 34-35, ainsi qu'en 18,3, dans un ajout pouvant être rapproché de ces attestations[1]. Une fois de plus, il nous paraît donc préférable de situer notre texte après l'exil.

(1) Se reporter à la note 1 p. 236.

Versets 22 et 23

Alors que jusqu'ici nous avions un mashal, le texte se termine brusquement comme un "oracle du Seigneur", cette dernière expression étant mentionnée à trois reprises. Toutefois, le lien avec ce qui précède est bien net, surtout si l'on considère que c'est la descendance (au sens large = Babylone) de Nabuchodonosor, qui est visée après l'exil.

Ainsi, si Dieu se lève (V. 22), c'est pour éviter que les "fils" se lèvent (V. 21), le "eux" du verset 22 renvoyant aux "fils" du verset 21. D'une façon plus large, on passe de celui qui montait ("contre nous") pour abattre (*krt,* V. 8), à sa descendance contre qui Dieu se lève ("contre eux") pour l'abattre (*krt,* V. 22). Et c'est *YHWH ṣ^{e}bâ'ôt* (cf. 13,4.13), qui intervient, conformément à ce qui était décrit au chapitre 13.

Verset 22

w^{e}qamtî ^{ca}léyhèm n^{e}'ûm YHWH ṣ^{e}bâ'ôt : Ce sont maintenant contre "eux", c'est-à-dire les fils des pères, que Dieu se lève directement. Si l'on considère qu'Is. 13,1ss. est placé de façon fictive dans la bouche du prophète Isaïe, et que le mashal du chapitre 14 n'est qu'une anticipation, également fictive, c'est finalement la descendance et ce qu'elle symbolise, qui depuis le début, était visée.

w^{e}hikrattî l^{e}bâbèl šém ûš^{e}'âr w^{e}nîn wânèkèd n^{e}'ûm YHWH : Nous retrouvons la mention de Babylone, alors que dans le mashal, Babylone était personnifiée par son roi, roi qui avait des prétentions divines, et dont l'action était présentée en parallèle à celle de Dieu au chapitre 13. Le châtiment doit être total, il ne peut pas y avoir d'avenir pour la descendance, conformément à ce qu'annonçait déjà la fin du chapitre 13.
nîn et *nèkèd* : ne se retrouvent dans la Bible que 2 fois chacun, en Gn. 21,23 et Jb. 18,19, où ils figurent ensemble.

Jb. 18,16-21

V.16 En bas ses racines se dessèchent,
en haut se flétrit sa ramure.
V.17 Son souvenir disparaît du pays,
son nom s'efface dans la contrée.
V.18 Poussé de la lumière aux ténèbres
il se voit banni de la terre.

V.19 Il n'a *ni lignée, ni postérité* parmi son peuple
aucun survivant en ses lieux de séjour
V.20 Sa fin frappe de stupeur l'Occident
et l'Orient est saisi d'effroi.
V.21 Point d'autre sort pour les demeures de l'injustice.
Voilà ce que devient le lieu de quiconque méconnaît Dieu.

Précédemment, en Jb. 17, la descente au shéol était mentionnée. Nous avons donc là un certain nombre de thèmes littéraires communs, ce qui va dans le sens d'une datation tardive en ce qui concerne notre texte du livre d'Isaïe.

On doit rappeler que les anciens rois, devenus des Rephaïm, avaient pour rôle de protéger leur descendance et avaient une responsabilité particulière dans le renouvellement des générations. Le tyran n'étant pas uni aux Rephaïm, en raison de sa mort infâme, sa lignée et sa postérité se trouvent directement atteintes. Le fait qu'en Is. 14 ce soit YHWH qui se lève contre la descendance rend le tout conforme aux idées habituellement développées dans l'Ancien Testament.

Verset 23

w^e śamtîhâ l^e môraš qippod w^e 'agméy-mâyim :
môraš : Jb. 17,11 et Ab. 17 (oracle contre Edom, tardif) sont les seules autres attestations bibliques.
qippod : On retrouve ce terme en 34,11, en même temps que les noms des animaux cités à la fin du chapitre 13. La seule autre attestation de ce terme se trouve en So. 2,14, où il est utilisé pour décrire la dévastation de Ninive (So. 2,15), qui "trônait avec assurance, celle qui disait en son cœur "Moi sans égale"." On retrouve ce "Moi sans égale!" se rapportant à Babylone en Is. 47,8.10.

Que ce soit au sujet de l'Assyrie ou de Babylone, il s'agit de mettre en évidence la manifestation d'un impéralisme bien établi.

w^e ṭé'ṭé'tîhâ b^e maṭ'^a ṭé'hašméd n^e 'ûm YHWH ṣ^e bâ'ôt :
ṭé'ṭé'tî (verbe à la 1ère personne du singulier) et *maṭ'^a ṭé'* (substantif) constituent des hapax bibliques. Leur sens est déterminé par l'usage de l'araméen[1]. Ces termes barbares veulent sans doute être très expressifs du désir de dévastation de Babylone.
šâmad : le programme prévu en 13,9 est accompli : "Voici que vient le jour de Yahvé, implacable, l'emportement et l'ardente colère, pour réduire le pays en ruines, et en exterminer (*šmd*)[2] les pécheurs."

(1) Sur *ṭ'ṭ'*, voir M. Jastrow, A. dictionary of Targumim..., vol. 1, 1903, p. 515. Il note que le sens des termes d'Is. 14,23 a été déterminé par l'usage de l'araméen. Ce pourrait être des aramaïsmes.

(2) *šâmad* : 10,7; 13,9; 14,23; 23,11; 26,14; 48,19 +

Conclusion sur le Chapitre 14

Nous avons vu qu'Is. 14 était à considérer comme un ensemble. Les liens rédactionnels sont formels, et on ne peut pas séparer 14,1-4a de la suite.

Si Ez. 32, Is. 36-39 ou Is. 10 ont pu inspirer certains passages d'Is. 14, le texte a cependant son unité propre. Si des descriptions concernant l'impérialisme assyrien ont pu être reprises pour parler de l'impérialisme babylonien, il s'agit surtout de présenter l'image de Babylone qui descend au shéol, elle qui y avait fait descendre les autres nations.

Il serait également arbitraire de séparer le chapitre 14 du chapitre 13. Le fait que ce soit un "tyran", qui se trouve concerné par le texte d'Is. 14, et non pas Babylone, peut parfaitement se comprendre si l'on s'aperçoit que ce tyran est, en fait, présenté comme faisant pendant à Dieu, tel qu'il a été décrit au chapitre 13.

Cet artifice ne doit cependant pas tromper. Il s'agit de la même Babylone et de ce qu'elle symbolise qui sont mis en cause dans le chapitre 14. Du reste, cela est nettement suggéré dans la fin du mashal, à moins que l'on préfère opérer quelques corrections textuelles. La finale de 14,22-23 nous paraît parfaitement claire de ce point de vue, étant en stricte continuité avec ce qui précède, puisqu'on y trouve l'antécédent de 14,22a.

Par bien des aspects, nous sommes conduits à estimer que le texte d'Is. 14 est post-exilique. Toutefois, pour répondre aux objections habituelles (pas après 539 !), nous allons maintenant envisager la question du point de vue historique, et essayer de replacer Is. 13,1-14,23 dans le cadre du développement des oracles contre Babylone pendant, et éventuellement, après l'exil.

Nous conclurons ensuite sur l'ensemble d'Is. 13-14.

LES ORACLES CONTRE BABYLONE DANS LE CADRE DE L'EXIL ET DE LA RECONSTRUCTION DE JERUSALEM

Si l'on a du mal à situer historiquement un texte comme Is. 13-14, cela provient certes du peu de renseignements exploitables fournis par le texte lui-même, mais aussi de la difficulté rencontrée à le replacer dans le développement des idées.

De ce point de vue, la problématique posée par Ackroyd dans "Exile and Restoration", p. 37-38, est fort intéressante, et nous aurons à y revenir : "Yet with all this it must be admitted that there is relatively little of violent hostility to Babylon in either Ezekiel or Deutero-Isaihah (ch. 47) though something also (ch. 46) of ridiculing the Babylonian gods. Hostility is to be found in Isa. 13-14 and 21; in Jer. 50 and 51; and in Zechariah. The last may with greater probability reflect the situation in the time of Darius I, when there is a possibility that the Jews had less sympathy with the Babylonian rebels, than with the Persians in whom they had hope restoration. The other oracles might also belong to this later situation, though perhaps rather more probably reflect the viewpoint of some members of the community at the very outset of the 'exile'."

Le même auteur, dans "Israel under Babylon and Persia", p. 57, opte, en ce qui concerne Is. 13-14, pour un réemploi, à la fin de l'exil, de textes du temps d'Isaïe.

Si les problèmes de réemplois éventuels de textes antérieurs sont à traiter dans l'étude du texte lui-même, si l'on peut obtenir des renseignements intéressants concernant Is. 13-14 en s'appuyant sur l'étude d'Ez. 32,17ss. qui, ayant l'avantage d'être bien situé et daté, présente de nombreux points communs avec Is. 14, on se doit également d'essayer de saisir dans quelles conditions un oracle contre Babylone, comme celui d'Is. 13-14, a pu se constituer, ce qu'il a pu signifier, et comment il a pu être utilisé.

On notera par exemple que dans le recueil d'oracles contre les nations du livre d'Ezéchiel, dont Ez. 32,17ss. fait partie, non seulement il n'y a pas d'oracles contre Babylone, mais Babylone est chargée de châtier Tyr et l'Egypte (cf. Ez. 29,17-21).

Plusieurs contextes de l'histoire de Babylone peuvent être envisagés pour Is. 13-14. Le plus souvent on retient celui de la prise de Babylone de

539[1]. Il faut toutefois remarquer que cette prise de Babylone s'est faite sans combats[2]. Il faut donc supposer que l'auteur d'Is. 13-14, en voyant monter la puissance des Mèdes et des Perses, et constatant les faiblesses de l'Empire babylonien[3], a imaginé par avance la fin de Babylone, selon les manières habituelles de faire et son propre désir de vengeance. Les événements se seront simplement déroulés différemment.

Mais, l'histoire de Babylone nous offre d'autres possibilités de situer ce texte. On peut relever, comme cela est envisagé dans la citation d'Ackroyd (cf. plus haut dans le texte), les révoltes de Babylone à l'avènement de Darius, lequel châtie durement la ville (521), et fait répandre, dans l'Empire entier, une reproducton de l'inscription de Béhistun rapportant les événements[4]. De même, à l'avènement de Xerxès (486), de nouveaux troubles éclatent dans l'Empire, et cette fois, Babylone sera châtiée de façon beaucoup plus sévère[5].

Mais l'étude de ces différentes possibilités, selon l'histoire de Babylone, n'est pas suffisante et ne doit pas empêcher d'examiner comment a pu naître ce texte, et ce qu'il a pu signifier au même moment, dans l'histoire du peuple d'Israël. Un point demande notamment à être étudié, c'est le fait que la restauration de Jérusalem se soit accomplie sous la direction des Juifs originaires de la diaspora babylonienne, et qu'au même moment existait une diaspora égyptienne[6]. Or, il est intéressant de remarquer que les livres d'Ezéchiel et de Jérémie prennent parti en faveur des exilés de Babylone. Par contre, le livre de Jérémie se montre très critique à l'égard de ceux qui partent rejoindre la diaspora égyptienne. On peut du reste se demander si ce n'est pas une des raisons du succès des oracles contre l'Egypte dans le livre d'Ezéchiel, comme le soulignent certaines relectures (cf. Ez. 29,6b-7).

(1) C'est à cette solution que s'est rallié Ackroyd dans Israel under Babylon and Persia (cf. plus haut dans le texte).

(2) Pour rappel, J. Briend-M.-J. Seux, Textes du Proche-Orient ancien et Histoire d'Israël, texte 65 (ANET, p. 306, col. 2),pp. 150ss. et texte 66 (ANET, p. 315-316), pp. 153ss.

(3) Voir chapitre historique.

(4) *Ibidem*.

(5) *Ibidem*.

(6) Dans Exile and Restoration, Ackroyd, en ce qui concerne l'exil, traitait : II 2, The situation in Judah; II 3, The situation in Babylonia. — Dans Israël under Babylon and Persia, il ajoute aux deux sections précédentes (IC et ID), un passage IE . Other exiles from Judah. Il y relève notamment les départs vers l'Egypte qui sont mentionnés dans le livre de Jérémie, ainsi que les renseignements que nous possédons par ailleurs concernant les colonies juives en Egypte, principalement à Eléphantine. Il revient du reste sur Eléphantine aux pp. 279ss. L'importance de la prise en compte de ces exilés d'Egypte, pour la compréhension des oracles contre l'Egypte, a été plus particulièrement développée par Mc Donald, dans The Prophetic oracles concerning Egypt in the Old Testament. Cela peut en outre permettre d'éclairer, par contre-coup, les oracles contre Babylone. Cela paraît encore plus intéressant pour un texte comme Is. 13-14, étant donné les points communs entre Is. 14 et Ez. 32,17ss.

L'étude qui va suivre a pour objet de chercher à préciser comment certains oracles contre les nations ont pu naître et ce qu'ils ont pu signifier pendant l'exil et au moment de la restauration de Jérusalem par les Juifs venus de Babylonie[1]. Il sera tenu compte d'une diaspora égyptienne, en fonction du rapport éventuel de son existence aux oracles contre l'Egypte.

1 - La domination babylonienne sur le Proche-Orient et sur Jérusalem, et son interprétation par la littérature biblique

Les années qui précèdent la chute de Jérusalem voient la Palestine livrée aux influences concurrentes de l'Egypte et de Babylone. Le pharaon Nechao, après avoir déposé Joachaz, met Joïaqim sur le trône de Jérusalem (2 R. 23,33-34). Joachaz, après avoir payé tribut à Nechao (2 R. 23,35), doit se soumettre pendant trois ans à Nabuchodonosr, puis se révolte contre lui (2 R. 24,1). Le roi de Babylonie se contente alors d'envoyer des bandes de pillards contre Jérusalem (2 R. 24,2), mais après s'être rendu maître de toutes les possessions égyptiennes en Asie (2 R. 24,7), il monte contre Jérusalem, où Joïakin, le fils et successeur de Joïaqim, se rend (2 R. 24,9-12). Le livre des Rois situe cet événement en la 8ème année de Nabuchodonosor, mais nous avons vu que conformément à la chronologie babylonienne, dont on a un aperçu en Jr. 52,28, il faut situer ce fait en la 7ème année de Nabuchodonosor[2]. C'est à ce moment que se place ce qu'on a coutume d'appeler la "première déportation" (2 R. 24,12).

On n'a aucune certitude quant au nombre des déportés indiqués dans le texte. Mais, si l'on retient les renseignements fournis par Jr. 52,28, puisqu'il se trouve que les dates sont confirmées par la Chronique babylonienne, on pourra admettre le nombre de 3 023 déportés[3]. Les chiffres de 2 R. 24,14ss. sont plus élevés, puisqu'il y est question de 10 000 déportés, dont 7 000 hommes de guerre et 1 000 serruriers ou forgerons, en sus des princes et de l'entourage royal (2 R. 24,15). Ce sont les chiffres maxima envisageables; si l'on tient compte des femmes et des enfants, on arrive à un total de l'ordre de 30 000 personnes[4]. Mais ces déportés représentent l'élite du peuple à tous les niveaux, militaire, administratif, technique et symbolique.

(1) Ce dernier point pourrait expliquer l'importance donnée par la suite à l'exil à Babylone, même si celui-ci n'a finalement concerné qu'une minorité, fût-elle une élite, d'où les exagérations, comme celle de 2 R. 24,14, pour parler de la déportation de 597 : "Il (Nabuchodonosor) déporta tout (*kôl*) Jérusalem." Mais ce qui est vrai, c'est que ce sont les exilés de Babylone qui feront revivre Jérusalem : reconstruction du Temple, des remparts...

(2) Voir introduction historique. — Voir également le chapitre sur Ez. 32,17ss.

(3) J. Briends-M.J. Seux, *op. cit.*, p. 140 (ANET, supplément p. 128). Par ailleurs les renseignements de Jr. 52,28ss. apparaissent plus précis. Cf. A. Causse, Les dispersés d'Israël, pp. 26ss. note 3, p. 26.

(4) Ce sont des chiffres semblables que l'on trouve pour la déportation des habitants

C'est donc dès cette époque qu'il faut tenir compte de la communauté en exil à Babylone(1). Du reste, le grand livre consacré à l'exil de Babylone, le livre d'Ezéchiel se situe par rapport à la déportation de Joïakîn (cf. Ez. 1,2) à une époque qui est aussi celle de "notre déportation" (Ez. 33,21 et 40,1). Il est vraisemblable qu'alors un certain nombre de gens continuaient à considérer Joïakîn comme roi légitime. Du reste, en Jr. 28,4, Hananya prophétise la fin de l'exil et le retour sur le trône de Yekoniah (Joïakîn)(2).

A Jérusalem, Nabuchodonosor avait placé Sédécias sur le trône (2 R. 24,17). La déportation et le pillage du temple (2 R. 24,13) ne pouvaient qu'attiser les sentiments anti-babyloniens. Toutefois, toute l'action de Jérémie va consister à faire accepter cette situation. L'action du prophète se manifeste clairement dans ce sens en Jr. 27-28, où nous le voyons combattre les habitants de Jérusalem, afin qu'ils admettent la domination de Babylone. Pour la communauté déportée, l'exil doit être considéré comme une bonne chose (Jr. 24) et qui doit durer (Jr. 29). Refusant de soutenir la communauté de Jérusalem dans sa résistance à l'égard de Babylone, Jérémie prophétise la prise de la ville par les Chaldéens (Jr. 32 et 34). Il laisse cependant entrevoir un espoir (Jr. 32,6ss.), mais celui-ci ne doit pas résulter d'un soulèvement contre Babylone. Malgré les avertissements de Jérémie, Sédécias se révolte et Jérusalem est prise en 587(3). La ville est saccagée et une nouvelle déportation a lieu (2 R. 25). Le temple est brûlé (2 R. 25,9) et pillé (2 R. 25,13), le rempart abattu (2 R. 25,10)(4), et des exécutions ont lieu (2 R. 25,18ss.). Si l'on se reporte

de Samarie sous Slamanasar V et Sargon II. Cf. Briend-Seux, *op. cit.*, textes 35b, p. 109 et 36, p. 110.

(1) Il est normal que les "anciens" de Babylone soient mis en valeur, puisque ce sont des Juifs originaires de la diaspora babylonienne qui feront revivre Jérusalem. C'est une des raisons qui pourrait expliquer, en dehors du contexte de la recherche de l'époque, que l'on ait pu mettre en doute jusqu'à la réalité de l'exil de Babylone, des destructions en Juda et à Jérusalem, et par là-même de la restauration (cf. Orlinsky, Essays in Biblical Culture and Bible Translation, p. 145 et bibliographie, p. 161; Ackroyd, Exile and Restoration, pp. 21-22, voir aussi note 21). Il est certain que les exilés de Babylone ont eu, dans la Bible, une importance hors de proportion avec leur nombre. La place qui leur est accordée, ne peut se comprendre qu'en fonction de leur influence sur la communauté post-exilique.

(2) Ackroyd, Exile and Restoration, p. 18 : "There are indications of an attempted rebellion in Babylon in 595-594 BC, and it is possible that this was the occasion for the activities of prophets both in Babylonia and in Jerusalem, anticipating the overthrow of the ruling power and looking for restoration for the king Jehoiachin, still evidently regarded as the legitimate ruler, at least in some circles." — D.J. Wiseman, Chronicles of Chaldaean Kings (626-556), 1956, p. 73 . "In the tenth year (595-594), the king (Nabuchodonosor) of Akkad (was) in his own land; from the month of Kislew to the month of Tebet there was rebellion in Akkad... with arms he slew many of his own army. His own hand captured his ennemy..."

(3) Voir chapitre historique et chapitre sur Ez. 32,17ss.

(4) Nous reviendrons sur ce sujet en traitant de la situation de Juda et de Jérusalem pendant l'exil.

à Jr. 52,29, le nombre de déportés a dû être de 832. Par ailleurs, d'après Jr. 52,30, une nouvelle déportation de 745 personnes eut lieu en 582(1).

Mais surtout, la destruction de Jérusalem est accompagnée cette fois de la disparition des institutions les plus traditionnelles, à commencer par la royauté. Le temple lui-même a été très fortement endommagé (cf. ci-dessous, sur la situation à Jérusalem). Le pays est alors administré au nom du roi de Babylone, par un gouverneur nommé Godolias(2), résidant à Miçpa(3).

Les motifs de révolte contre Babylone ne manquaient pas, et Godolias fut assassiné (2 R. 25,25). Il s'en suivit une fuite vers l'Egypte, pays qui apparaissait un lieu de refuge sûr à beaucoup. Cette fois encore, le prophète Jérémie, qui dans un premier temps s'était réfugié auprès de Godolias, va après la mort de celui-ci, protester contre la fuite en Egypte (Jr. Chap. 40ss.). Bien plus, à Tahpanhès, Jérémie prophétise la prise de l'Egypte par Nabuchodonosor (Jr. 43,8ss.), le texte de Jérémie est à rapprocher des oracles contre l'Egypte du livre d'Ezéchiel. En effet, dans ce livre, Ezéchiel lui aussi, privilégie la communauté des déportés et censure les animosités contre Babylone. La gloire de YHWH ayant quitté le temple vient s'installer au milieu des exilés.

Dans le recueil d'oracles contre les nations, particulièrement bien daté, Babylone non seulement n'est pas attaquée, mais est représentée comme agissant au nom de YHWH contre Tyr et l'Egypte. Aussi, il paraît logique de constater que dans ce recueil, les oracles contre l'Egypte, ce pays où certains étaient tentés de se réfugier, sont le plus développés. En la 27ème année de la déportation de Joïakin (570 ou 571, cf. Ez. 29,17ss.)(4), l'Egypte est encore promise au roi de Babylone.

L'auteur de la relation des faits qui constituent la finale du livre des Rois (2 R. 25,27-30) paraît également s'accommoder de la situation, puisqu'il souligne le sort avantageux réservé à Joïakîn, qui en son temps s'était rendu au roi de Babylone, au contraire de Sédécias. Les faveurs faites à Joïakin sont datées de la 37ème année de la déportation, ce qui correspond à 560(5).

On voit donc, qu'au moins au début de l'exil, les révoltes anti-babyloniennes, si elles ne sont pas méconnues, sont combattues par la littérature biblique. Le problème qui se pose est donc de chercher à savoir à par-

(1) Voir chapitre historique.

(2) Sur le rôle exact de Godolias, cf. Ackroyd, Israel under Babylon and Persia, pp. 14ss.

(3) Ce peut être un indice des destructions infligées à Jérusalem.

(4) Se reporter à l'étude des indications chronologiques du livre d'Ezéchiel, dans le chapitre sur Ez. 32,17ss.

(5) A un an près (douzième mois), mais il faut peut-être par ailleurs relever d'un an l'indication chronologique.

tir de quel moment des textes anti-babyloniens ont pu se constituer et être admis dans la Bible.

2 - La situation de Jérusalem après la chute de 587

Nous avons déjà noté les amplifications apportées par les textes bibliques à la destruction de Jérusalem et à la déportation de 587. Dans la relecture du chroniste (cf. 2 Ch. 36,17-21), l'exagération est portée à son comble. En fonction de cela, certains critiques modernes ont été jusqu'à mettre en doute la réalité des destructions de l'exil et de la restauration de Jérusalem[1]. Pour eux, il s'agirait d'une construction théologique ultérieure.

Par ailleurs, en ce qui concerne le texte biblique lui-même, il est bon d'effectuer de façon critique quelques rapprochements. Ainsi, à côté de 2 R. 25,9 qui parle de l'incendie du Temple, il faut considérer Jr. 41,4-5, où l'on voit, après l'assassinat de Godolias, 80 hommes de Sichem, Silo et Samarie venir offrir une oblation et de l'encens à la maison de YHWH, en laquelle il est difficile de ne pas voir le temple[2].

Toutefois, en dehors du fait que les ostraca de Lakish[3] concordent bien avec la réalité d'une campagne de Nabuchodonosor, en 587, l'archéologie semble confirmer l'importance des destructions de 587. Dans Archaeology and Old Testament Study, édité par W. Thomas en 1967, une triple étude est consacrée à des sites pour lesquels des destructions ont pu dater de cette époque : Beth-Haccherem[4] (Y. Aharoni), Beth Shemesh (J.A. Emerton), et Beit Mirsim identifié à Debir (W.F. Albright)[5]. On peut également consulter l'Encyclopédia of Archaeological Excavations in the Holy Land (1975-78) aux articles Beit Mirsim pp. 171ss., Beth Shemesh pp. 248ss. et Ramat-Rahel pp. 1 000ss., l'identification avec Beth Haccherem étant discutée.

A Ramat-Rahel, entre Bethléem et Jérusalem, on a retrouvé, dans les vestiges d'une citadelle détruite par le feu, un tesson de jarre portant cette inscription : *l'lyqm n^{c}r ywkn*. Or le nom de Yaukin peut être identifié de façon certaine à celui qui désignait Yoyakîn dans une liste babylonienne[6]. La destruction ne peut donc être antérieure à la montée de Yoyakîn sur le trône, c'est-à-dire à la première campagne de Nabuchodonosor contre Jérusalem (597). Cependant, rien n'empêche de penser à une date plus récente, celle de la deuxième campagne de 587, époque où la jarre pouvait encore être utilisée.

(1) Orlinsky, The destruction of the first Temple and the Babylonian Exile in the light of archaeology, dans Essays in Biblical Culture and Bible Translation, p. 145.

(2) Sur ce problème, cf. M. Noth, RHPHR 33 (1953), pp. 85ss. — N.B. p. 86 : "Après les événements de 587 av. J.C., on se contenta de porter le deuil avec résignation et de procéder encore à quelques actes cultuels." Pour la question de l'Arche, cf. p. 83.

(3) Sur les ostraca de Lakish, voir Briends-Seux, *op. cit.*, texte 61, pp. 142ss.

(4) Tell Ramat Rahel, voir aussi Y. Aharoni, R.B. 1962, p. 402.

(5) M. Kochavi, Khirbet-Rabûd=Debir, Tel Aviv 1, 1974.

(6) Briend-Seux, *op. cit.*, texte 62, pp. 145ss. (ANET, p. 308).

Cette explication paraît vraisemblable, surtout si l'on considère que Yoyakîn était alors toujours reconnu comme roi par certains[1].

A Beth Shemesh, à vingt miles de Jérusalem, on est arrivé à une conclusion analogue. Dans ce site, qui aurait été détruit en 587[2], et qui ne fut jamais reconstruit, on a retrouvé une jarre avec cette inscription : *l'lyqm (n)^{c}r ywkn*[3].

Enfin, Albright est arrivé à une conclusion identique à partir d'une inscription figurant sur une jarre retrouvée à Beit-Mirsim[4], cité située un peu plus au Sud et qui fut détruite en 589-587[5]. La photographie de cette inscription figure dans Encyclopedia of Archaeological Excavations..., p. 176. On peut noter, p. 178 . "The date of the final destruction of Tell Beit-Mirsim is fixed by the find of the two jar handles stamps with the impression of the seal of Eliakim steward (*na^{c}ar*) of Jehoiachin (*Yaukîn*, just as in the ration lists of Nebuchadnezzar from circa 592 B.C.).

An identical stamp was found by E. Grant at Beth Shemesh, and an fourth was discovered by Y. Aharoni at Ramat Rahel in 1962. That the original seal or identical seals belonged to the steward of Jehoiachin who took care of his property after he had been exiled to Babylonia, is made virtually certain by the occurence of the same situation in the case of Saul's steward (*na^{c}ar*) Ziba. This means that all three towns were destroyed by the Chaldeans in 589-587 B.C."

On constate que, grâce à l'effort conjugué de l'archéologie et de l'épigraphie, il est possible d'obtenir des conclusions à peu près certaines quant aux dates des destructions survenues à l'époque de Nabuchodonosor, dans les trois sites mentionnés ci-dessus. Ainsi, des destructions effectives et importantes, dans la région de Jérusalem, sont bien liées aux campagnes de Nabuchodonosor[6]. A Jérusalem-même, il semble que les fouilles effectuées permettent de mettre en lien un certain nombre d'éléments avec la destruction

(1) W. Thomas, Archaeology and Old Testament Study, Beth Haccherem, pp. 171ss., sur la destruction de la forteresse, cf. p. 179. Pour l'emplacement du site, voir H.G. May, Oxford Atlas Bible, 2ème éd., p. 73, X/5.

(2) W. Thomas, *op. cit.,* Beth Shemesh, p. 197ss., p. 201. — Pour l'emplacement du site, voir H.G. May, *op. cit.*, p. 73, W/5.

(3) W. Thomas, *op. cit.*, p. 204. Encyclopedia... p. 253.

(4) W. Thomas, *op. cit.*, p. 207ss., H.G. May, *op. cit.*, p. 73, W/6.

(5) W. Thomas, *op. cit.*, pp. 217-218.

(6) A. Malamat, The last Wars of the Kingdom Judah, J.N.E.S., 1950, pp. 218ss. (pour Lakish, cf. p. 226); A. Malamat, The last years of the Kingdom of Judah, dans The Age of Monarchies Political History, 1979, pp. 206ss. — Pour Lakish, voir également J.M. Myers, The World of the Restoration, pp. 7-8; J.E. Pritchard, Gibeon, Where the Sun stood still, pp. 70-71.

supposée des remparts en 587, et leur restauration par Néhémie[1]. Par ailleurs, il se pourrait également que des destructions comme celle d'En Gedi[2], soient liées à l'action d'Edom, qui au cours de la même période, aurait profité de la situation. Cela permettrait d'expliquer que Babylone et Edom aient été traités, par la suite, selon le même paradigme (cf. Is. 13 et 34).

Ces diverses destructions étaient d'autant plus importantes que, par l'appartenance sociale des personnes exilées, une reconstruction était difficile, la société se trouvant désorganisée[3]. De plus, un certain nombre de gens, restés au pays, devaient plus ou moins se cacher dans la campagne pour échapper à l'occupant (cf. Jr. 40,7).

Tout porte donc à croire qu'aucune organisation sociale importante n'a pu reprendre pendant la période babylonienne. Une partie du territoire de Juda fut rattaché à la province de Samarie et une autre partie occupée par Edom[4]. Par ailleurs, la narration des livres des Rois s'arrête pratiquement à la chute de Jérusalem en 587, et les livres d'Esdras et de Néhémie ne reprennent qu'avec le retour des exilés de Babylone[5]. Au-delà du fait que l'on ait sans doute voulu privilégier le rôle des exilés de Babylone, cela doit correspondre à l'inexistence d'événements majeurs en Judée pendant l'exil. Tout au plus, peut-on citer la révolte de 582, en lien avec celle d'Amon et de Moab, révolte qui fut immédiatement réprimée[6]. Pendant cette période, il semble bien que sur le plan religieux, on ait assisté à une certaine dégradation, des Israélites ayant été tentés de se tourner vers d'autres dieux (cf. Ez. 8; Jr. 44[7] et les attaques contre les idoles du 2ème Isaïe). Pour le reste, on est pratiquement contraint de considérer la vie en Judée pendant l'exil en fonction de la restauration, telle qu'elle est rapportée dans les livres d'Esdras, Néhémie, Aggée et Zacharie.

Toutefois, il semble bien que le livre des Lamentations soit très représentatif de l'état d'esprit qui, au mieux, pouvait régner à Jérusalem pendant l'époque babylonienne. Le peuple écrasé a dû essentiellement lutter pour survivre dans la vie quotidienne (Lm. 5). Les destructions survenues à Jérusalem

(1) K. Kenyon, PEQ 1962, p. 81 : "The occupation material in these houses was late seventh century BC. There can be no doubt that these were the houses of Jerusalem, utterly destroyed by Nebuchadnezzar in 587 BC." — Voir aussi PEQ 1963, pp. 14ss.; 1966, pp. 81ss. — Shiloh, Jerusalem, The City of David, 1979, p. 245.

(2) IEJ 11 (Communicated by the Hebrew University), En Gedi, pp. 76-77 : "It is thought that the settlement was established in the time of King Josiah, and that it was destroyed by the Edomites who raided Judah during the war which led to the destruction of the first Temple."

(3) A. Malamat, JNES 1950, pp. 218ss., et voir également p. 224.

(4) J.M. Myers, The World of the Restoration, p. 5 : "A. Alt has shown that a portion of the former territory was given to Samaria, whereas another was occupied by Edom."

(5) Voir M. Noth, Histoire d'Israel, éd. française, p. 301.

(6) Cf. Jr. 52,30 et Introduction histoirique.

(7) Ackroyd, Exile and Restoration, pp. 40ss.

et la profanation du Temple (Lm. 2) ont été interprétées comme l'œuvre de Dieu lui-même, qui se comportait en ennemi (Lm. 2,5). Par contre, Babylone n'est jamais citée dans le livre des Lamentations. Toutefois, on peut penser que l'emploi fréquent de *ṣar*, surtout dans la 1ère Lamentation, est un chiffre pour désigner Nabuchodonosor (cf. Lm. 1,5.5.7.7.10.17; 2,4.17; 4,12).

3 - Les exilés en Babylonie

Pour la période-même de l'exil, le seul, mais important renseignement extra-biblique que nous possédions sur les exilés, nous est parvenu par l'intermédiaire de quelques tablettes, qui attestent la présence de Yoyakîn à Babylone au milieu d'exilés d'autres nations[1].

Toutefois, l'implantation des Juifs en Babylonie nous est confirmée sour les règnes d'Artaxerxès I (464-424) et Darius II (424-404) par les tablettes de la famille des banquiers Murashu, tablettes découvertes à Nippur[2]. On retrouve dans ces tablettes de nombreux noms juifs[3]. Ces Juifs avaient une position sociale honorable[4]. La fréquence des abréviations du tétragramme dans les patronymes semble témoigner de la persévérance dans la foi au Dieu des pères des exilés[5]. Enfin, il faut noter les noms *šbty* et *ḥgy*, qui n'apparaissent par ailleurs dans l'A.T. que dans les ouvrages post-exiliques[6]. Ce dernier point est à mettre au dossier des transformations vraisemblables et des

(1) ANET, p. 308. Babylon 28 122; 28 178; 28 186. — NB dans la première inscription (28 122) la mention de 126 homms de Tyr. Un certain nombre de traditions concernant Tyr ont pu transiter par ce biais. Cf. les oracles contre Tyr du livre d'Ezéchiel, sans oublier les parentés d'Is. 14 avec ces chapitres d'Ezéchiel.

(2) S. Daiches, The Jews in Babylonia in the time of Ezra and Nehemiah according to Babylonian inscriptions, p. 9. Pour la localisation de Nippur, H.G. May, Oxford Bible Atlas, p. 93, H/4. — Sur les archives des Murašu en général, cf. G. Cardascia, Les archives des Murašu, Imprimerie Nationale, 1951. — M.D. Coogan, Life in the Diapsora, Jews at Nipur in the fifth century BC, Bibl. Arch. 37, 1974, pp. 6-12.

(3) S. Daiches, *op. cit.*, pp. 12ss. — M.D. Coogan, West Semitic Personal Names in the Murašu Documents, 1976. — E.J. Bickerman, The Generation of Ezra and Nehemiah, 1978.

(4) S. Daiches, *op. cit.*, pp. 29ss. — B. Oded, Mass deportations and Deportees in the Neo-Assyrian Empire, pp. 75ss., NB pp. 102-103. — M.D. Coogan, *op. cit.*, Bibl. Arch. 37, p. 10.

(5) S. Daiches, *op. cit.*, p. 31. — R. Zadok, The Jews in Babylonia during the Chaldean and Achaemenian Periods according to the Babylonian Sources, The University of Haïfa, 1979, pp. 7ss.

(6) S. Daiches, *op. cit.*, pp. 27-28 et 35. — R. Zadok, *op. cit.*, pp. 22ss.

changements d'accent dans le domaine religieux survenus pendant l'exil, en raison des nouvelles conditions imposées par celui-ci[1].

En ce qui concerne la situation faite aux Juifs pendant l'exil lui-même, nous disposons seulement de quelques renseignements fournis par les textes bibliques qui n'abordent du reste jamais la question directement. Aussi est-il nécessaire de recourir aux hypothèses et de se contenter de solutions vraisemblables.

Si le fait d'être exilé était certainement pénible (Jr. 40,1-4)[2], si un certain nombre de Juifs ont dû être vendus comme esclaves (leur rachat est mentionné en Ne. 5,8), si Yoyakîn et sa suite ont été emprisonnés, la situation dans l'ensemble ne devait pas être cependant trop mauvaise.

Le texte de Jr. 29,5ss. laisse supposer qu'une vie sociale à peu près normale était possible, à condition que l'on ait la volonté de s'installer. Les exilés paraissaient jouir de certaines libertés. Ainsi, on apprend en Ez. 8,1, 14,1 et 20,1, qu'au moins entre les deux expéditions de Nabuchodonosor contre Jérusalem, les anciens pouvaient se réunir librement. De même, en Ez. 33,30ss., nous voyons les exilés venir consulter Ezéchiel après la chute de Jérusalem.

Par ailleurs, ces exilés pouvaient posséder des biens puisque Esd. 1-2 nous décrit leur retour à Jérusalem avec un certain nombre de richesses.

Quant aux structures sociales, anciens, prêtres, prophètes, familles, elles paraissent avoir bien résisté à l'exil. On peut donc estimer que, malgré les difficultés objectives de celui-ci, les Juifs, qui acceptaient de s'installer en Babylonie[3], disposaient de conditions correctes.

C'est ce que firent certains, comme le prouve l'analyse des documents des Murašu. Le fait que l'on ait attribué des patronymes non juifs à des enfants nés de Juifs[4], est la preuve qu'il y eut même un risque d'assimilation au reste de la population.

On peut noter l'importance de la colonie juive de Nippur sur les rives du fleuve Kebar (Ez. 1,1; 3,15; 10,15.22). On doit identifier le Kebar d'Ezéchiel au canal, qui coupait la ville de Nippur en deux, ville où l'on a retrouvé les archives des Murašu[5]. Toutefois, cela n'exlut pas d'autres lieux de résidence

(1) Le terme de "sabbat" apparaît massivement dans les livres conditionnés par l'exil. Cf. Lv. 17-26 (Code de sainteté, voir par exemple Ackroyd, Israel under Babylon and Persia, pp. 152ss.) : 22 fois; Ez. : 15 fois; Ne. : 14 fois. Par contre, le terme n'apparaît pas une seule fois dans Jos., Jg., 1 S. 2 S., 1 R.

(2) A Causse, Les dispersés d'Israël, p. 27, notes 1 et 2. On notera l'attaque contre Babylone de la fin du psaume 137, qui apparemment a échappé à la censure.

(3) On pourra consulter Kaufmann, History of the religion of Israel, IV, pp. 3 ss.

(4) S. Daiches, *op. cit.*, pp. 20ss. Kaufman, *op. cit.*, pp. 81ss.

(5) S. Daiches, *op. cit.*, pp. 6 et 10. G. Cardascia, p. 1, p. 2, note 1 et pp. 17 et 60.

(Esd. 2,59 et 8,17)[1].

Il paraît important de souligner les rapports qui ont pu exister entre les exilés juifs et ceux d'origine phénicienne, dont nous avons déjà mentionné la présence à Babylone. Ce rapprochement forcé pourrait expliquer l'origine des traditions à coloration ugaritique que l'on rencontre dans le livre d'Ezéchiel. Il faut encore noter qu'à cette époque on recherchait l'archaïsme dans les cultures originaires du Proche-Orient[2], et nous avons déjà constaté que des traditions extra-bibliques présentaient le même phénomène à l'égard de l'ancien fond ugaritique (cf. Sanchuniation).

L'importance des relations entre Babylone et Tyr pendant l'exil est encore soulignée par Josèphe dans Contre Apion I, 158, qui parlant des rois de Tyr, précise : "Ce roi mort, on envoya chercher Merbal à Babylone et il occupa le trône quatre ans. Après lui, on manda son frère Hirôm, qui régna vingt ans. C'est sous son règne que Cyrus exerça le pouvoir en Perse"[3]. Par ailleurs, il a été reconnu que les exilés juifs et tyriens avaient la possibilité de se rencontrer[4]. On comprend que la conjonction de la mode archaïsante et les liens qui s'étaient établis entre exilés juifs et exilés phéniciens à Babylone, aient permis de voir apparaître, dans la Bible, des traditions d'origine ugaritique. Ce phénomène se rencontre à plusieurs reprises dans le Psautier, mais aussi dans Job et l'Ecclésiaste[5]. Il semble que les auteurs bibliques aient eu moins de répugnance à employer des images et des termes mythiques ou mythologiques ayant perdu leur virulence; ainsi, alors qu'on avait *hannâḥâš* en Am. 9,3, on trouve le terme ugaritique *ltn*[6] en Jb. 3,8 et Is. 27,1 (*liwyâtân*) pour parler du dragon mythique. On peut estimer que les auteurs bibliques cherchaient à se faire mieux comprendre en s'exprimant dans la culture de l'époque. Cela est plus particulièrement vrai pour Ezéchiel[7] et se retrouvera encore en Is. 14[8].

(1) Voir également J.M. Myers, The World of the Restoration, p. 9 : "Rabbinical Schools at Sura, Pumbeditha and Nehardea since the Second Century AD seem to indicate earlier settlements there."

(2) W.F. Albright, From the Stone Age to Christianity, 2ème éd., 1957, pp. 316ss.; R. Tournay, R.B. 1956, p. 177, note 5.

(3) Flavius Josèphe, Contre Apion, par T. Reinach et L. Blum, 1930.

(4) R. Tournay, R.B. 1965, p. 144 : "Rappelons qu'il existait à l'époque néo-babylonienne en Basse Mésopotamie une localité nommée Bit-Ṣurraya; déportés de Tyr et déportés de Juda pouvaient facilement se rencontrer."

(5) R. Tournay, R.B. 1963, pp. 591ss.

(6) R.E. Whitaker, A Concordance of the Ugaritic Literature, 1972, p. 404, voir 5 (67) 1.1 et 5 (67) 1.28.

(7) R. Tournay, R.B. 1969, pp. 449-450; R.B. 1963, p. 289; R.B. 1974, pp. 290-291. Voir égalment dans le chapitre sur Ez. 32,17-32, p. 172, note 1.

(8) R. Tournay, R.B. 1957, p. 127.

4 - La diaspora égyptienne et les oracles contre l'Egypte

Si Joïakîn fut fait prisonnier en Babylonie en 597, Joachaz, lui, fut emmené en Egypte (2 R. 23,31ss.), où sa trace se perd. De même, après l'assassinat de Godolias, nous voyons un groupe dirigé par Yohanân, fils de Qaréah, partir en Egypte en emmenant le prophète Jérémie, ainsi que Baruch et l'entourage de Godolias (Jr. 43,4-7). Il y a probablement exagération lorsque le texte parle du départ en Egypte de "tout (*kôl*) le reste de Juda". On peut d'ailleurs remarquer que ce départ était motivé par la peur de représailles après l'assassinat de Godolias (Jr. 41,17-18; 43,1-3), et qu'il eut lieu malgré l'opposition de Jérémie (cf. Ch. 42).

Arrivé à la frontière égyptienne, à Tahpanhès[1], Jérémie prophétise la prise de l'Egypte par Nabuchodonosor (Jr. 43,8-13). Toutefois, et ce point demande à être souligné, cet oracle est destiné, non aux Egyptiens, mais aux hommes de Juda venus se réfugier en Egypte. Cf. Jr. 43,9-10 : *l^{ec}éynéy '^{a}nâšîm y^{e}hûdîm w^{e}'âmartâ '^{a}léyhèm.* Il s'agit de s'en prendre à la sécurité et au risque de contamination du culte que représentait l'Egypte pour les Judéens venus s'y réfugier.

On retrouve cette prévention contre l'Egypte en Jr. 24 où "les bonnes figues" symbolisent les exilés à Babylone, tandis que "les mauvaises figues" représentent indistinctement ceux restés à Jérusalem et ceux partis en Egypte (cf. Jr. 24,8). De même, les oracles d'Ezéchiel contre l'Egypte (Ch. 29-32) s'en prenaient, eux aussi, au recours que pouvait représenter l'Egypte pour Israël. C'est ce que l'on trouve explicitement dans l'addition[2] d'Ez. 29,6b-7 : "Car ils ont été un appui de roseau pour la maison d'Israël. Quand ils te saisissaient, tu te rompais dans leur main, et tu leur déchirais toute la main. Quand ils s'appuyaient sur toi, tu te brisais, tu faisais chanceler tous les reins." De même dans l'addition[3] de 29,16 : "Elle (l'Egypte) ne sera plus pour la maison d'Israël un sujet de confiance, car elle rappellera la faute qui consistait à se tourner vers elle. Et l'on saura que je suis le Seigneur Yahvé."

Même si l'espoir mis en l'Egypte au moment du siège de Jérusalem de 587[4] s'est révélé vain, ce pays pouvait encore apparaître comme un lieu de refuge. C'est sans doute ce qui a fait le succès, et amené les développements ultérieurs des oracles contre l'Egypte du livre d'Ezéchiel, ainsi que ceux contre Tyr, cité qui symbolisait la résistance à Babylone. On peut se demander

(1) Oxford Bible Atlas, 2ème éd., p. 74, F/4.
(2) Voir chapitre sur Ez. 32,17ss.
(3) *Ibidem.*
(4) Voir Ez. 30,20ss. et Ostraca de Lakish, cf. Briend-Seux, Textes du Proche-Orient

jusqu'à quel moment les oracles contre l'Egypte ont pu avoir un rôle de mise en garde contre un pays qui pouvait apparaître lieu de refuge.

Cette mise en garde apparaît encore plus virulente en Jr. 44,12-14 : "J'enlèverai le reste de Juda qui s'est tourné vers le pays d'Egypte pour y entrer et y séjourner; ils périront tous en terre d'Egypte, ils tomberont sous l'épée, ils périront de famine, petits et grands par l'épée et la famine ils mourront, et ils seront objet d'exécration, de stupéfaction, de malédiction et raillerie. Je visiterai ceux qui sont installés au pays d'Egypte, comme j'ai visité Jérusalem par l'épée, la famine et la peste. Dans ce reste de Juda venu séjourner au pays d'Egypte, pas un seul rescapé, ni survivant n'échappera pour retourner au pays de Juda, où ils désirent ardemment revenir et demeurer. Car ils n'y reviendront pas sauf quelques rescapés."

Vraisemblablement ces attaques correspondent au fait que l'émigration en Egypte a connu une certaine ampleur, surtout si on en juge par Jr. 44,1, où l'on voit le prophète s'adresser aux Judéens demeurant à Migdol, Tahpanhès, Noph[1] et au pays de Patros (Haute-Egypte). On retrouve la mention de Patros en Is. 11,11, dans une liste d'exilés dans divers pays. Donc ce texte doit être considéré comme datant au moins de la fin de l'exil. Du reste, le thème du Second Exode est typique du Second Isaïe[2]. Toutefois, il est possible qu'il y ait eu avant l'exil des départs vers l'Egypte, départs provoqués par les troubles successifs dus à la guerre syro-éphraïmite, à la chute de Samarie et au siège de Jérusalem de 701[3]

Dans Dt. 17,16, il est fait allusion à l'envoi de Juifs en Egypte par ordre d'un roi : "Mais qu'il (un roi) n'aille pas multiplier ses chevaux et qu'il ne ramène pas le peuple en Egypte pour accroître sa cavalerie, car Yahvé vous a dit : "Vous ne retournerez jamais par ce chemin"." Porten rapproche ce verset du règne de Manassé[4], sans toutefois convaincre B. Couroyer[5]. En tout cas, c'est bien d'un départ de Juifs pour l'Egypte dont il est question.

Un texte extra-biblique, sur lequel nous aurons à revenir, peut être mentionné ici, sans que l'on puisse être certain de pouvoir le rattacher à l'hypothèse précédente de Porten; il s'agit de la lettre d'Aristée à Philocrate 3,13 : "Déjà auparavant, il en était venu beaucoup (des Juifs) à la suite du Perse, et avant ceux-ci, d'autres encore envoyés comme auxiliaires pour combattre avec Psammétique contre le roi d'Ethiopie, mais il n'en était pas venu en aussi grand nombre qu'en déporta Ptolémée, fils de Lagos." Le problème se pose

Ancien, texte 61, ostracon 3, p. 143 : "Le chef d'armée, Konyahu, fils d'Elnatan, est descendu pour aller en Egypte."

(1) Oxford bible Atlas, 2ème éd., p. 74, F/5.

(2) Cf. Wildberger, Isaïe, p. 466ss. On a 2 sutures "Ce jour-là" V. 10 et 11.

(3) B. Porten, Archives from Elephantine, pp. 7-8 et 12 (point 1).

(4) *Ibidem*, pp. 8, 11-12 et p. 13 (point 2).

(5) B. Couroyer, Bezalel Porten, Archives from Elephantine, in Bi Or., 1970, p. 250, col. 2.

de savoir de quel Psammétique il peut bien s'agir[1], celui de l'époque de Manassé (cf. Porten), ou bien celui qui a régné peu de temps avant la chute de Jérusalem.

En faveur de l'hypothèse de Psammétique I, on peut noter la mention par Hérodote d'une désertion massive de la garnison d'Eléphantine (Her. 2,30) sous le règne de Psammétique I[2], et il aurait fallu trouver alors des remplaçants pour combler le vide créé[3]. Mais là encore, il pourrait y avoir confusion avec des événements survenus au cours du règne d'Apriès[4]. En définitive, il est préférable de retenir le règne de Psammétique II, qui a obtenu des succès en Nubie (cf. chapitre historique).

Toujours est-il qu'il y avait déjà des Juifs établis en Egypte avant et au moment de l'exil. Et nous savons maintenant, principalement par les papyri et ostraca d'Eléphantine que ces Juifs ne s'étaient pas assimilés à leur nouveau milieu et qu'ainsi des communautés juives ont persisté en Egypte[5].

Si nous ne possédons qu'un seul document araméen, trouvé en Egypte et datant d'avant l'époque perse[6], un autre témoigne de l'existence du temple d'Eléphantine au "temps des rois d'Egypte"[7]. Les Juifs d'Eléphantine parlaient en effet l'araméen, ce qui rend leur distinction difficile d'avec les Araméens proprement dits[8]. En ce qui concerne le temple d'Eléphantine, on pourra consulter de nombreux ouvrages sur la question[9]. L'ensemble des documents araméens d'Egypte peuvent être datés entre 515 et 408[10]. Si ceux-ci ne nous intéressent pas directement, ils témoignent toutefois d'une présence araméenne et juive en Egypte.

(1) B. Porten, *op. cit.*, p. 8 et notes 24 et 25; André Pelletier, Lettre d'Aristée à Philocrate, p. 108, note 2.

(2) Hérodote, Histoire, livre 2, traduction E. Legrand, p. 85-86.

(3) B. Porten, *op. cit.*, p. 12.

(4) E. Drioton-Vandier, L'Egypte, pp. 578-579.

(5) P. Grelot, Documents araméens d'Egypte, 1972.

(6) B. Porten, *op. cit.*, p. 12 : Boulos Ayad Ayad, The Jewish-Aramaean Communities in ancient Egypt, p. 64 et p. 78, note 1.

(7) A.E. Cowley, Aramic Papyri of the Fifth Century BC, Oxford, 1923, n° 30; Ayad, *op. cit.*, p. 85 : "In the days of the kings of Egypt, our fathers had built this temple in the fortress of Elephantine, Yeb, and when Cambyses came into Egypt, he found that temple built and the temples of the gods of Egypt all of them they overthrew, but no one did any harm to that temple."

(8) B. Porten, *op. cit.*, p. 16 : "The origin of the Arameans as well as that of the Jews should be investigated since the language of the Elephantine Jews, in their legal contracts and official letters on papyri and their private notes penned on ostraca, was Aramaic." Ayad, *op. cit.*, pp. 66ss.; pour les données de l'onomastique, cf. Grelot, Documents araméens d'Egypte, 1972.

(9) Voir par exemple B. Porten, *op. cit.*, pp. 105ss., N.B. p. 112, le plan situant le temple par rapport à certaines rues et habitations, d'après l'étude des documents.

(10) Ayad, *op. cit.*, p. 64.

Ces documents qui nous donnent une idée de la persistance et de l'importance de la communauté juive, peuvent nous permettre par là de comprendre dans quelle mesure les oracles contre l'Egypte pouvaient être utilisés contre elle, ne serait-ce qu'en fonction de l'opposition qui avait pu exister à son égard dans la communauté juive d'origine babylonienne.

Il semble bien que si l'on prend au sérieux le texte de la lettre d'Aristée 3,13 mentionnée plus haut, "déjà auparavant il en était venu beaucoup à la suite du Perse", qu'il faille comprendre qu'il y eût une émigration juive en Egypte à la suite de la conquête de ce pays par Cambyse en 525(1)

On peut noter que la recrudescence des documents araméens en Egypte datent de cete époque. Dans ce cadre, les oracles contre l'Egypte pouvaient conserver leur actualité, dans la mesure où les Juifs de Babylonie s'efforçaient, eux, de rebâtir Jérusalem(2). Comme il s'est avéré que vers 400, malgré l'opposition des Egyptiens qui avaient libéré leur territoire, les Juifs d'Egype ne s'étaient pas dispersés(3), on peut penser que les oracles contre l'Egypte ont pu encore être utilisés contre eux, avant que ne jouent certaines tendances missionnaires ultérieures (cf. Is. 19,18-25).

Certes, dans le cas des Juifs d'Eléphantine, nous savons par le dossier sur la destruction du temple d'Eléphantine (cf. Grelot, Documents Araméens d'Egypte, pp. 398ss.), qu'ils ont eu de bonnes relations avec les Samaritains et certaines autorités de Palestine. Mais leurs rapports avec les exilés de retour de Babylonie, qui reconstruisaient le temple de Jérusalem, ne devaient pas être aussi bons. Cf. Grelot, p. 413 : "Si l'administration perse ne l'a pas encore autorisée (la reconstruction du temple d'Eléphantine)... c'est sans doute qu'elle entend ménager certains opposants... soit peut-être les chefs du judaïsme de Jérusalem, totalement opposés à l'existence d'un temple en dehors de la ville sainte. L'appel aux Samaritains est habile dans la mesure où ceux-ci sont en bons termes avec le gouverneur Bagôhî."

De plus, nous savons que les relations entre Samaritains et exilés de retour à Jérusalem étaient détestables (cf. Esd. 4,6ss.). Or, par la Bible nous connaissons essentiellement l'opinion des exilés qui, de retour, reconstruisaient Jérusalem.

(1) A. Pelletier, Lettre d'Aristée à Philocrate, p. 108, note 1. Sur la conquête perse, voir Drioton-Vandier, *op. cit.*, p. 599; J.M. Myers, The world of the Restoration, p. 12 : "In any event the colony existed before the inception of Persia rule in Egypt, that is before 525 BC."

(2) B. Porten, *op. cit.*, p. 19 : "The conquest of Syro-Palestine and Babylonia by Cyrus and of Egypt by Cambyses (525 BC) resulted not only in the return of many of the exiles of Judah to their homeland (Ez. 1-2) but in the migration of others to the valley of the Nile (Aristeas 13)."

(3) Drioton-Vandier, *op. cit.*, p. 578; E.G. Kraeling, New Light on the Elephantine Colony, The Biblical Archaeologist Reader 1. pp. 144. La fin d'Eléphantine se situe sous le règne de Napherites I (399-393).

5 - La fin de Babylone et le Second Isaïe

Nous avons vu que, jusqu'à la mort de Nabuchodonosor et l'avènement en 561 de son successeur, Awël-Marduk, qui fit libérer le roi Joïakîn, les tendances anti-babyloniennes ont été systématiquement censurées. C'est alors que pendant cinq ans va régner un certain désordre en Babylonie(1), avant que Nabonide n'accède au trône en 556.

Encore est-il que l'action de ce dernier roi ne contribuera pas spécialement à renforcer le royaume, qui s'effondrera en 539(2). Pendant ce temps, les Mèdes deviennent menaçants, avant de passer sous l'hégémonie perse avec l'ascension de Cyrus, qui va de succès en succès(3). Le problème qui se pose consiste donc à savoir, en fonction de ces événements, dans quelle mesure et avec quelle rapidité, la censure des tendances anti-babyloniennes a pu être levée. Comme source d'informations à ce sujet, on serait tenté de situer ici, pêle-mêle, Jr. 50,1-51,58; Is. 13,1-14,23; Is. 21,1-10 et le Second Isaïe(4).

En fait, sauf dans le Second Isaïe, ces textes qui présentent des attaques contre Babylone sans grands liens avec d'autres données ou avec le contexte, posent finalement plus de problèmes qu'ils n'en résolvent(5).

Ainsi, même à première lecture, il apparaît que Jr. 50-51 présente une tradition littéraire compliquée. Pour le chapitre 50, Myers(6), par exemple s'appuie sur la distinction de dix oracles différents. Pour montrer la difficulté à utiliser les renseignements fournis par Jr. 50-51; Is. 13-14 et Is. 21,1-10, afin de situer historiquement leur rédaction, nous pouvons relever les correspondances mentionnées ci-dessous. Elles témoignent d'un intense travail de réutilisaiton.

Is. 13,14	Jr. 50,16
'îš 'èl-^{c}ammô yipnû	*'îš 'èl-^{c}ammô yipnû*
w^{e}'iš 'èl-'arṣô yânûsû	*w^{e}'iš l^{e}'arṣô yânûsû*

Nous constatons que nous avons pratiquement le même texte, à une modification grammaticale près. Il ne peut donc s'agir que d'une même tradition.

(1) Voir chapitre historique.

(2) Voir chapitre historique.

(3) Voir chapitre historique.

(4) J.M. Myers, The World of the Restoration, pp. 26ss.

(5) P.E. Bonnard, Le Second Isaïe, p. 191, note 3, invite à relire à propos d'Is. 47, les chapitres 13-14 d'Isaïe et 50-51 de Jérémie. Cela ouvre le champ à l'imagination sans rien donner de précis.

(6) J.M. Myers, *op. cit.*, pp. 28ss.

Is. 13,17	Jr. 51,11
hin^{e}nî mé^{c}îr ^{ca}léyhèm	*hè^{c}îr YHWH 'èt-rûaḥ*
'èt mâdây	*malkéy mâday*

Ce dernier parallèle montre que l'utilisation historique de la mention des Mèdes, dans ce texte, doit être très prudente, et que l'on doit admettre qu'il pourrait bien s'agit d'une manière de parler des Perses[1].

Is. 13,19	Jr. 50,40
k^{e}mahpékat '^{e}lohîm 'èt-s^{e}dom	*k^{e}mahpékat '^{e}lohîm 'èt-s^{e}dom*
w^{e}'èt-^{ca}morâh	*w^{e}'èt-^{ca}morâh*

Cette fois encore, nous retrouvons exactement le même texte, ce qui fait penser à une même tradition.

Is. 13,20	Jr. 50,39
lo' téšéb lânèṣah	*w^{e}lo'-téšéb ^{c}ôd lânèṣah*
w^{e}lo' tiškon ^{c}ad-dôr wâdôr	*w^{e}lo' tiškôn ^{c}ad-dôr wâdor*

A une modification grammaticale près, nous retrouvons le même texte.

Les termes très caractéristiques de Jr. 50,39 : *ṣiyyîm; 'iyyîm; b^{e}nôt ya-^{ca}nâh* se retrouvent également en Is. 13,21 : *ṣiyyîm; b^{e}nôt ya^{ca}nâh;* tandis que figure en Is. 13,22 : *'iyyîm.*

Généralement, on en conclut que Jr. 50-51 dépend d'Is. 13-14. Mais le problème des dépendances n'est pas si simple, car Jr. 50,41-43 ne fait que reprendre Jr. 6,22-24, et nous avons vu qu'Is. 13 avait été influencé par Jr. 4 et 6.

Par ailleurs, peut-on raisonnablement penser que toute cette activité littéraire a pu s'effectuer dans les dernières années de l'exil ? Tout au plus peut-on supposer que le retournement de Jr. 6,22-24 en Jr. 50,41-43 témoigne d'une pratique datant de la fin de l'exil.

On trouve encore d'autres correspondances entre les différents oracles contre Babylone. Ainsi, on peut relever :

Is. 48,20	Jr. 50,8
ṣ^{e}'û mibbâbèl	*nûdû mittôk bâbèl*
birḥû mikkaśdîm	*ûmé'èrèṣ kaśdîm*

Is. 21,9	Jr. 50,2
wayyo'mèr nâp^{e}lâh	*'imrû nilk^{e}dâh*
nâp^{e}lâh bâbèl	*bâbèl*

(1) Bible de Jérusalem, p. 1220, note b.

Is. 46,1	Jr.50,2
kârac bél qorés nebô	*hobîš bél hat merodâk*
hâyû casabbéyhèm	*hobîšû casabbèyhâ*

Compte tenu de ces divers éléments, il est préférable dans un premier temps si l'on veut essayer de comprendre le développement historique de la situation, de s'en tenir au 2ème Isaïe.

Le 2ème Isaïe se greffe sur une réédition du 1er Isaïe (chapitres 1 à 39) qui a subi lui-même des réinterprétations et un agencement en conséquence, comme le montre bien le fait qu'il se termine au chapitre 39, par une menace de déportation à Babylone[(1)].

Ackroyd dans Is. 36-39 : Structure and Function (Mélanges Van der Ploeg, 1982), pp. 13-14 fait remarquer que si les chapitres 38-39 parlent de la nécessité de l'exil à Babylone, les chapitres 36-37, traitant de l'échec d'un ancien oppresseur orgueilleux, présentent un espoir de libération. Nous avons vu du reste qu'Is. 14 reprenait des traditions littéraires de ces chapitres 36-39.

Le 2ème Isaïe se présente comme un message d'espérance (40,1ss.). Si même la coupure entre les chapitres 40-55 et 56-66 peut être contestée[(2)], on peut cependant distinguer une première partie comprenant les chapitres 40-48[(3)]. Il est clair que Cyrus y joue un rôle considérable[(4)] et que l'espérance des exilés dépend de son action (cf. 41,2-3; 41,25; 45,1.13). Cyrus est chargé d'intervenir contre Babylone (43,13-14) pour permettre la restauration de Jérusalem (44,26.28)[(5)].

Toutefois, le départ des exilés de Babylone n'est pas envisagé de façon concrète, sinon à travers la fuite devant les événements (48,20). Ces derniers avaient été annoncés dès l'origine au nom de YHWH (46,10-11).

Dans ce cadre, quelles sont les attaques directes lancées contre Babylone ?

(1) Ackroyd, Israël under Babylon and Persia, pp. 104-105.

(2) Y. Kaufmann, History of the religion of Israel IV, pp. 73ss. Les pages précédentes étudient systématiquement cette question.

(3) Bonnard, Le Second Isaïe, pp. 21ss.; Y. Kaufmann, *op. cit.*, p. 74 : "Most strikingly, the first group, chapters 40-48, forms a distinct unit. This unit comes first in the book and also chronologically, for in it alone is there mention of the conquest of Cyrus and of the downfall of Babylon. After chapter 48, neither Cyrus nor the Chaldeans are mentioned."

(4) C'est finalement cela qui fait que Myers consacre son 3ème chapitre à Cyrus. Cf. Myers, *op. cit., pp. 42ss. — Y. Kaufmann,* op. cit., p. 86 : "The events of the years 546-539 are the historical background of the first collection of prophecies 40-48" (cf. pp. 52-53).

(5) On peut toutefois penser qu'il y a ici une addition ultérieure en rapport avec la décision prise par Cyrus de reconstruire le Temple.

Dans un premier temps, on peut relever le texte de 46,1-2 : "Bel est courbé, Nebo s'effondre, leurs idoles sont confiées aux animaux et aux bêtes de somme, ces charges que vous souleviez, c'est un fardeau pour la bête fourbue. Elles se sont effondrées, courbées toutes ensemble, on ne peut sauver ce fardeau, elles sont allées elles-mêmes en captivité."

On peut remarquer que ces deux versets constituent avant tout une attaque contre l'idolâtrie, comme le montre la suite du chapitre. Quant au chapitre 47, nous y relevons :

V. 1 : Descends, assieds-toi dans la poussière, vierge, fille de Babylone, assieds-toi à terre..."

V. 6 : "J'étais irrité contre mon peuple, j'avais rejeté mon héritage, je l'avais livré entre tes mains. Tu les as traités sans pitié, sur le vieillard tu as fait durement peser ton joug..."

V. 10 : "Tu as eu confiance dans ta méchanceté, tu as dit : Personne ne me voit. C'est ta sagesse et ta science qui t'ont pervertie, et tu as dit dans ton cœur : "Moi sans égale"..."

V. 15 : "Ainsi auront été pour toi tes devins, pour lesquels tu t'es fatiguée depuis ta jeunesse; ils ont erré chacun devant soi, et pas un ne t'a sauvée."

C'est une fresque très simple en comparaison d'un texte comme celui d'Is. 13. Nous avons l'image d'une femme humiliée, privée de son mari et de ses enfants (V. 1) sur le sort duquel on se lamente. S'il y a désespérance à propos du salut de Babylone, c'est en contrepoint avec le fait que Jérusalem espère le sien(1).

Les avertissements adressés à Babylone en Is. 47 se distinguent nettement des oracles contre Babylone(2). Quant au sort des exilés, selon Is. 48,20, il ne pouvait pas se distinguer facilement de celui ds Chaldéens.

Finalement, on peut estimer que les chapitres 40-48 d'Isaïe témoignent avant tout d'une espérance en la chute de Babylone et en la restauration de Jérusalem. Cependant, le désir de vengeance à l'égard de Babylone est exprimé d'une manière relativement modérée. Les chapitres qui suivent Is. 48 s'intéressent surtout au retour de l'exil et à la reconstruction de Jérusalem. Enfin, les chapitres 56 et suivants se situent dans le cadre du retour de l'exil.

(1) Bonnard, *op. cit.*, p. 191 : "Si Jérusalem entrevoit son salut (46,13), c'est que Babylone désespère du sien (47,13.15); si Jésuralem s'exalte dans la splendeur, c'est que Babylone s'effondre dans la poussière."

(2) Bonnard, *ibidem*, p. 191 : "Le genre littéraire de ce chapitre 47 l'apparente aux oracles contre les nations, notamment contre les Chaldéens, mais en même temps on distingue : ses strophes, écrites non pas après, mais avant la chute de Babylone, qui ne constituent ni un pur chant de triomphe, ni un pur chant de mépris." Si l'on tient compte de la note 3, Bonnard admet ici explicitement que les oracles contre Babylone pourraient être post-exiliques.

6 - La reconstruction de Jérusalem par les exilés de Babylonie, les livres d'Aggée, Zacharie, Esdras et Néhémie

En 539, Cyrus s'empara de Babylone et l'on considère habituellement que l'exil des Juifs de Babylone se termine à ce moment-là. C'est du reste ce retour d'exil que semble nous présenter le début du livre d'Esdras. En fait, les choses ne furent certainement pas aussi simples, et cette période a dû être idéalisée ultérieurement. Pour commencer, on peut se demander quelle véritable autorité possédait Cyrus, à Jérusalem en particulier, et à l'Ouest en général, puisqu'il dut combattre constamment à l'Est avant d'y mourir(1). Ensuite, si l'édit de Cyrus (cf. Esd. 1; le mémorandum du ch. 6 et 2 Ch. 36,22-23), qui nous est connu uniquement par la Bible, ne semble pas incompatible avec les manières de faire de Cyrus(2), le retour fut très laborieux. Il ne faut pas se laisser abuser par la présentation des textes; la liste d'Esd. 2, énumérant ceux qui revinrent de l'exil, porte, en fait, sur l'ensemble des retours jusqu'à l'époque d'Esdras(3). D'une part, si le culte fut rétabli (Esd. 3)(4), par contre, les travaux de restauration du Temple ne furent pas poussés très loin(5). D'après Esd.4,1-5, cet échec incombe à l'opposition des "gens du pays". En tout cas, il y eut certainement des tensions entre ceux qui revenaient de Babylone et ceux qui habitaient le pays auparavant. Après la conquête de l'Egypte par Cambyse (525), et l'accession au trône de Darius, qui doit mater une révolte générale (522-521), notamment celle de Babylone(6) (cf. Inscription de Behistûn dans Ackroyd, Israel under Babylon and Persia, p. 166), se situe l'action d'Aggée et de Zacharie.

En Esd. 4,24-5,1, nous trouvons ces précisions : "C'est ainsi qu'avaient été arrêtés les travaux pour le Temple de Dieu à Jérusalem; ils demeurèrent interrompus jusqu'à la deuxième année de Darius, roi de Perse. Alors les prophètes Aggée et Zacharie, fils d'Iddo, se mirent à prophétiser pour les Juifs de Juda et de Jérusalem, au nom du Dieu d'Israël qui était sur eux."

Le livre d'Aggée mentionne également la "deuxième année de Darius" (1,1; 2,1.10), mais il met le retard apporté à la reconstruction sur le compte de

(1) Voir chapitre historique, Myers, *op. cit.*, pp. 51-52.

(2) *Ibidem;* E.J. Bickerman, The Edict of Cyrus in Ezra 1, J. Bib. Lit. 1946, pp. 244-275; R. de Vaux, Les décrets de Cyrus et de Darius sur la reconstruction du Temple; Rev. Bibl. 1937, pp. 29-57.

(3) Myers, *op. cit.*, p. 53 : "It is probably a compilation of the names of families who had returned between Cyrus and the time of Ezra." Voir la mention de Néhémie en 2,2.

(4) On relèvera la mention des Sidoniens et des Tyriens en Esd. 3,7.

(5) Y. Kaufmann, *op. cit.*, p. 225 . "The work of construction began after the foundation had been laid. But this effort failed. The Temple was not built-not in Cyrus'reign and, also, not in that of Cambyses."

(6) Voir chapitre historique.

la négligence, ce qui est une donnée acquise. Toujours est-il que le retour d'exil ne dût pas être très glorieux, aussi Aggée invite à réagir et à reconstruire le Temple.
En relation avec les événements du début du règne de Darius, on peut noter :
En Ag. 2,6.7 (2ème année de Darius, 7ème mois) . "Car ainsi parle Yahvé Sabaot. Encore un très court délai et j'ébranlerai le ciel et la terre, la mer et le sol ferme. J'ébranlerai toutes les nations, alors afflueront les trésors de toutes les nations et j'emplirai de gloire ce Temple, dit Yahvé Sabaot."
En Ag. 2,21.22 (2ème année de Darius, 9ème mois) . "Parle ainsi à Zorobabel, le gouverneur de Juda. Je vais ébranler cieux et terre. Je vais renverser les trônes des royaumes et détruire la puissance des rois des nations. Je renverserai la charrerie et ses équipages, les chevaux et leurs cavaliers seront battus, chacun sous l'épée de son frère."

On peut encore ajouter à ces textes, dans le livre de Zacharie :
En Za. 1,11 (2ème année de Darius, 11ème mois - 519) . "Or ils s'adressèrent à l'ange de Yahvé, qui se tenait parmi les myrtes, et ils dirent : "Nous venons de parcourir la terre, et voici que toute la terre est en repos et tranquillité"."

On peut se demander, devant l'attente et l'espérance d'un bouleversement (cf. Za. 1,12), si un tel climat n'a pas pu favoriser la constitution de recueils d'oracles contre les nations, ne serait-ce qu'en référence à l'inscription de Behistûn, dont la copie a été largement diffusée dans l'Empire Perse.

En ce qui concerne plus spécialement Babylone, un texte de Za. 2,10 et ss., nous paraît intéressant : "Holà ! Holà ![(1)] Fuyez du pays du Nord — oracle de Yahvé — car aux quatre vents des cieux je vous ai dispersés, oracle de Yahvé ! Holà ! Sion, sauve-toi, toi qui habites chez la fille de Babylone. Car ainsi parle Yahvé Sabaot, après que la Gloire m'eût envoyé, à propos des nations qui nous dépouillèrent : "Qui vous touche, touche à la prunelle de mon œil. Voici que je lève la main sur elles, pour qu'elles soient le butin de leurs esclaves. Alors vous saurez que Yahvé Sabaot m'a envoyé"." Une première remarque paraît évidente : ce texte prouve que tous les appels à fuir Babylone ne peuvent être datés d'avant la prise de la ville de Babylone par Cyrus.

Le thème de l'appel à la fuite a encore été utilisé après 539, afin d'inviter les exilés restés à Babylone à retourner à Jérusalem. On sait qu'il y eut des groupes successifs de rapatriés. Cependant, cela n'exclut pas qu'il y eut des appels à la fuite avant la chute de Babylone (cf. Is. 52,11-12).

En deuxième lieu, si le texte de Zacharie nomme Babylone, en fait, c'est l'ensemble des "nations qui vous dépouillèrent" qui est attaqué. On conçoit alors qu'une prise à partie de Babylone (cf. Is. 13-14) pouvait servir d'introduction à un recueil d'oracles contre les nations (cf. Is. 13-23).

(1) Le *hôy* funèbre d'Am. 5,18 (cf. 5,16) s'est considérablement affaibli, et n'a plus ici qu'une valeur d'interpellation.

D'autre part, on peut établir quelques rapprochements entre Zacharie et Jr. 50-51 .

Za. 2,10 :	*nûṣû mé'érèṣ ṣâpôn*
Za. 2,11 :	*himmâlṭi yôšèbèt bat-bâbèl*
Jr. 51,6	*nûsu mittôk bâbèl ûmall^{e}ṭû 'îš napšô*

On retrouve l'expression *bat-bâbèl* (Za. 2,11) en Jr. 50,42 et 51,33. Par ailleurs, Jr. 50,41-43 contre Babylone reprend Jr. 6,22-24 contre Sion. On comprendrait bien que le retournement d'un tel oracle puisse s'accompagner d'un appel à la fuite pour Sion, qui justement habite à Babylone.

Si ces éléments ne sont pas décisifs pour situer tel ou tel autre oracle contre Babylone à cette époque, tout au moins peut-on dire qu'il est impossible de s'en tenir à la position situant tous les oracles contre Babylone avant 539.

Un autre texte concernant Babylone paraît également intéressant. On trouve en Za. 6,1-8 : "Je levai à nouveau les yeux et j'eus une vision. Voici : quatre chars sortaient d'entre les deux montagnes, et les montagnes étaient des montagnes d'airain(1). Au premier char, il y avait des chevaux roux; au deuxième char des chevaux noirs; au troisième char, des chevaux blancs et au quatrième char, des chevaux pie vigoureux. Prenant la parole, je dis à l'ange qui me parlait : "Que signifient ceux-ci, mon Seigneur ?" L'ange me répondit : "Ces quatre vents du ciel s'avancent après s'être tenus devant le Seigneur de toute la terre. Là où sont les chevaux noirs, ils s'avancent vers le pays du nord; les blancs s'avancent derrière eux, et les pies s'avancent vers le pays du midi." Vigoureux ils s'avançaient, impatients de parcourir la tere. Il leur dit : "Allez parcourir la terre". Et ils parcoururent la tere. Il m'appela et me dit : "Vois, ceux qui s'avancent vers le pays du nord vont faire descendre mon esprit dans le pays du nord"."

Si l'on tient compte de Za. 2,10ss. déjà cité, le pays du Nord doit désigner Babylone. Les chevaux noirs, qui doivent faire descendre "mon esprit" sur le pays du Nord, au bénéfice des exilés, apparaissent comme devant châtier Babylone(2).

On peut comparer ce texte au début du chapitre 13 d'Isaïe. En tout cas, Za. 6,1-8 permet de comprendre comment une valeur symbolique a pu être attribuée à Babylone, d'autant plus que l'on peut se demander si cette vision n'intervient pas pour compenser la déception ressentie devant le fait que toute la terre demeure tranquille (cf. Za. 1,11-12). Au début du règne de Darius, on avait dû s'attendre à une certaine répression de sa part(3).

Devant le problème religieux ainsi posé, celui de l'impunité de Babylone, on a pu recourir à l'imagination pour décrire la destruction de celle-ci. Ce

(1) Voir Bible de Jérusalem, p. 1390, note c.

(2) Y. Kaufmann, *op. cit.*, pp. 292-293. Il titre sur 6,1-8 : "The Chariots. Destruction of Babylon. End of the Kingdom of Idolatry".

(3) Cf. Ag. 2,6-9; Bible de Jérusalem, p. 1387, note g.

phénomène a pu être influencé par les "Prophéties" babyloniennes. Cf. A.K. Grayson, W.G. Lambert, Akkadian Prophecies, Journal of Cuneiform Studies, vol. 18, 1964, pp. 7ss.; G. Baldwin, Some literary affinities of the Book of Daniel, Tyndale Bulletin 30, 1979, pp. 77-99.

Ce problème posé par la non-destruction de Babylone a pu donner naissance à la pré-apocalyptique. Finalement, sous l'action d'Aggée et de Zacharie, le Temple fut reconstruit, et la Pâque célébrée en 515. Après cette date, les renseignements manquent. Les récits des livres d'Esdras et de Néhémie se poursuivent sous le règne d'Artaxerxès(1). Mais on situe généralement le livre de Malachie pendant cette période(2). Et l'on peut noter en Ml. 1,4 : "Si Edom dit : "Nous avons été détruits, mais nous relèverons nos ruines", ainsi parle Yahvé Sabaot : Qu'ils bâtissent, moi je démolirai ! On les surnommera "Territoire d'impiété" et "le peuple contre qui Yahvé est courroucé à jamais"."

Les Israélites devaient se réjouir de la pression nabatéenne contre Edom. De même que l'on a vu Babylone prendre une valeur représentative pour l'ensemble des oppresseurs, il se peut que les attaques contre Edom, qui est en train de subir le châtiment, puissent concerner d'autres nations, et même Ephraïm qui a joué un rôle d'opposition vis-à-vis des exilés reconstruisant Jérusalem à leur retour de Babylone(3).

A partir de l'avènement de Xerxès en 486, d'une part Babylone est châtiée, d'autre part ceux qui étaient de retour de Babylone rencontrent de nouvelles oppositions (cf. Esd. 4,6-23). Cela pourrait expliquer l'attitude agressive à l'égard d'Edom et de Babylone. Mais, au-delà de ces deux pays, des adversaires plus actuels pouvaient être visés.

Dans le livre d'Isaïe, malgré une certaine ouverture aux étrangers (cf. Is. 56,3), on trouve, dans les chapitres qui datent du retour d'exil, une volonté de domination manifeste (cf. Is. 60,10 et 61,5) comme cet oracle très violent contre Edom en 63,1-6, avec la reprise de l'image du Dieu guerrier de 59,15-20. Ce texte témoigne d'un grand désir de vengeance à l'égard des nations, et tout spécialement d'Edom, qui les symbolise. Ce texte présente des points communs avec Is. 34, particulièrement la mise en parallèle d'Edom et de Boçra.

On peut encore relever ci-dessous :

Is. 34,8	Is. 63,4
kî yôm nâqâm la YHWH	*kî yôm nâqâm b^{e}libbî*
š^{e}nat šillûmîm l^{e}rîb ṣiyyôn	*ûš^{e}nat g^{e}'ûlay bâ'âh*

(1) Ackroyd, Israël under Babylon and Persia, p. 173.

(2) Myers, The World of the Restoration, p. 96 : "One of the most pregnant pieces of writing from the period is the book of Malachi. Most scholars agree that it antedates the period of Ezra-Nehemiah."

(3) Y. Kaufmann, *op. cit.*, p. 238.

Ces rapprochements sont d'autant plus significatifs qu'Is. 34 présente par ailleurs de nombreux points communs avec Is. 13, qui lui, est contre Babylone. Il est donc possible que l'oracle d'Is. 63,1-6 soit plus tardif que son contexte(1). Le désir de vengeance proclamé à l'égard d'Edom est lié au fait qu'Edom ayant profité des malheurs d'Israël pendant l'exil, dut subir la pression des Nabatéens(2).

Par la suite, en ce qui concerne la reprise de la narration des événements en Esd. 7ss. et dans le livre de Néhémie, se pose un problème de chronologie. Si l'on se reporte au texte d'Esd. 7, qui situe l'arrivée d'Esdras en la 7ème année d'Artaxerxès, si l'on considère que ce roi est Artaxerxès I, l'arrivée d'Esdras daterait de 458. On notera que Myers(3) traite de l'œuvre d'Esdras à part, après le chapitre sur Artaxerxès I. C'est alors que plusieurs problèmes se posent. D'une part l'œuvre d'Esdras suppose celle de Néhémie. D'autre part, deux Artaxerxès pourraient être possibles, soit Artaxerxès I (465-423), soit Artaxerxès II (404-358). Or un document d'Eléphantine conduit à se poser des questions sur la filiation des missions d'Esdras et de Néhémie, selon le texte biblique actuel(4). Toujours est-il que si la chronologie des actions d'Esdras pose des problèmes, celle de Néhémie, elle, sort renfor-

(1) Bonnard, *op. cit.*, p. 434 : "Il est fort possible que 63,1-6 soit une prophétie plus tardive, insérée après coup dans l'œuvre de celui que nous appelons le Trito-Isaïe."

(2) La dernière référence biblique claire concernant Edom se trouve en Jr. 27,3, et elle vise les événements de 594-593. Ensuite, nous avons un trou jusqu'à la mention des Nabatéens par Diodore de Sicile XIX,94-100, au sujet de l'échec des expéditions envoyées par Antigone, un des héritiers d'Alexandre, contre Petra. En 312, les Nabatéens sont solidement installés sur l'ancien territoire des Edomites. Les Nabatéens proviennent de la péninsule arabique. On pourra consulter A. Maillard, La Petite Apocalypse d'Isaïe, thèse de doctorat présentée à la Faculté de Lyon, 1955-56, pp. 70ss.

(3) Myers, *op. cit.*, pp. 131ss.

(4) Briend-Seux, *op. cit.*, texte 68, pp. 156ss.; A. Grelot, Documents araméens d'Egypte, pp. 415-417; Ackroyd, Israel under Babylon and Persia, p. 191 et pp. 268ss. — Dans ce document d'Eléphantine, il s'agit d'une supplique envoyée en la 17ème année de Darius (Darius II, 423-404), après la destruction du temple d'Eléphantine, au gouverneur de Judée, Bagohi. Trois ans plus tôt, une lettre avait déjà été envoyée au grand prêtre de Jérusalem, Yahohanân. Or en Ne. 12,11, Yohanân apparaît comme le petit-fils d'Elyashib (Ne. 12,10-11 et 12,23). Elyashib est lui-même cité comme grand prêtre en Ne. 3,1-20. Il apparaît donc, en tout état de cause, qu'il faut placer Néhémie sous Artaxerxès I. De même, dans la lettre, il apparaît que Sânballat, le gouverneur de Samarie, était récemment décédé (cf. Ne. 2,10.19 et 13,28). Par contre, en Esd. 10,6, nous voyons Esdras se rendre dans la salle de Yohanân, fils d'Elyashib. La lettre d'Eléphantine se situant à la fin du règne de Darius II, on peut penser que le grand prêtre Yohanân était encore en fonction au début du règne d'Artaxerxès II (404-358). Si l'on retient alors Artaxerxès II pour Esd. 7,7, cela ferait correspondre l'entrée en scène d'Esdras en 398. Il se peut aussi qu'on ait lu 37ème année au lieu de 7ème en Es. 7,7, et dans ce cas, on maintient qu'il s'agit d'Artaxerxès I. Pour plus de détails, voir J. Morgenstern, The dates of Ezra and Nehemia, J. Sem. Stud. 7, 1962, pp. 1-11. — R.W. Klein, Ezra and Nehemia in Recent Studies, dans The Mighty Acts of God, In Memoriam G.E. Wright, 1976, pp. 361-376, N.B. pp. 370ss.

cée de cette contre-épreuve. En effet, Néhémie, originaire de Suse (Né. 1,1), fut de la 20ème à la 32ème année d'Artaxerxès I, gouverneur de Juda, au nom de celui-ci (Né. 5,14), donc même fort tardivement, l'influence des Juifs originaires de Babylone est restée prépondérante à Jérusalem. D'après Esd. 8,1, des retours se poursuivirent encore sous Artaxerxès (?). Cela justifie l'importance rétrospective accordée aux exilés de Babylone, d'autant plus que ce sont eux qui, finalement, reconstruisirent le rempart sous la direction de Néhémie (cf. Né. chap. 3-6)[1].

On peut comprendre que, dans ces conditions, le rôle joué par Babylone dans le passé ne soit pas tombé dans l'oubli. Aussi la conservation des textes concernant Babylone paraît tout à fait normale. On notera également qu'à cette période correspond un net durcissement à l'égard des étrangers (cf. Né. 13,23ss. et Esd. 9,1ss.).

7 - Développement des oracles contre Babylone à partir de la fin de l'exil

En cette fin de chapitre, nous ne prétendons pas avoir résolu tous les problèmes posés par les différents textes relevés, car chacun d'eux demande une analyse particulière.

Nous nous contenterons de rappeler, comme nous l'avons déjà souligné, qu'il paraît impossible de limiter le développement des oracles contre Babylone aux années précédant la prise de celle-ci en 539. Certes, dans les oracles actuels contre Babylone, on retrouve trace des manifestations de l'espérance des déportés à la fin de l'exil. Ainsi tel est le cas de la mention des Mèdes en Is. 13,17. Mais, nous avons vu que même là, cette mention a conservé par la suite une valeur allusive.

L'ampleur des oracles contre Babylone et les dépendances littéraires existant entre ceux-ci, peuvent difficilement s'expliquer dans les dernières années de l'exil. Par ailleurs, après 539, l'agressivité à l'égard de Babylone a pu s'exprimer dans d'autres contextes, tel celui des révoltes du début du règne de Darius. Nous avons vu également qu'après 539, des appels à fuir Babylone ont été lancés.

De plus, d'après les livres d'Aggée et de Zacharie, on peut se rendre compte qu'au commencement du règne de Darius, on vivait dans l'espoir d'un grand bouleversement, espoir qui du reste a été déçu, puisque par exemple, Babylone a échappé au châtiment. En réaction à cet état de fait, nous

(1) Sur le caractère fort modeste de la reconstruction, cf. P. Benoît, RB 1981, p. 253.

avons des signes et des présomptions sur la naissance d'une littérature pré-apocalyptique, et dans ce contexte, le développement des oracles contre Babylone a pu acquérir plus d'ampleur.

D'autre part, si le choix d'Is. 13,1-14,23 pour servir d'introduction à l'ensemble du recueil d'oracles contre les nations, et si la constitution de tels recueils a pu trouver un nouveau souffle au début du règne de Darius, ne serait-ce pas dû également au modèle offert par l'inscription de Behistûn ?[(1)]

En définitive, nous pensons qu'à partir de 520, sous l'influence de l'actualité du moment, les oracles contre Babylone ont pu prendre un nouvel essor. De plus, étant donné l'importance du rôle joué par les exilés de Babylone à leur retour, dans la reconstruciton de Jérusalem, il n'est pas étonnant que Babylone ait gardé une valeur symbolique (cf. Ps. 137).

(1) Voir chapitre historique.

CONCLUSION

Au cours de nos recherches, nous espérons avoir réussi à montrer que l'ensemble Is. 13,1-14,23 est le fruit d'une longue évolution du genre des oracles contre les nations, et qu'il prépare déjà les textes d'Is. 24-27 et 34-35, que la désignation traditionnelle appelle des Apocalypses.

Du reste, on a pu noter qu'Is. 34 contre Edom est une reprise d'Is. 13 contre Babylone, Edom étant devenu l'ennemi symbolique par excellence. Mais, le fait qu'Is. 34 ne fasse plus partie du recueil d'Is. 13-23, ainsi que le fait qu'il puisse déjà être considéré comme un texte pré-apocalyptique, montrent qu'Is. 13,1-14,23 se situe à une époque charnière.

Is. 13,1-14,23 et les recueils d'oracles contre les nations

Il nous est apparu qu'Is. 13,1-14,23 (+ 14,24-27) peut être considéré comme une introduction ultérieure à l'ensemble du recueil d'Is. 13-23, un recueil antérieur ayant pu débuter par le titre de 14,28. Il faut toutefois noter que c'est avec l'introduction du titre général de 13,1 que l'ensemble du recueil s'est vu structuré en fonction des titres en Massa.

Le recueil a été constitué à partir d'oracles datant de diverses périodes, certains pouvant remonter au prophète Isaïe, mais ayant subi des retouches, telle celle de l'élargissement d'un oracle à toute la terre, ou d'autres plus récents. La volonté de constituer un recueil l'a souvent emporté au détriment de la signification des oracles particuliers dans leurs contextes primitifs.

Ce phénomène de constitution des recueils est commun aux trois grands livres prophétiques. Dans le livre d'Ezéchiel, au niveau rédactionnel, nous nous sommes efforcés de mettre sa signification clairement en évidence. Les moqueries des nations à l'égard des malheurs d'Israël vont provoquer un retournement en faveur de celui-ci, et ceci au détriment des nations. Ce changement est d'autant plus frappant que primitivement une grande partie du recueil d'Ezéchiel visait indirectement Israël en cherchant à dissuader les Juifs de placer leur espoir en l'Egypte. On s'en prenait aussi à Tyr qui était le symbole de la résistance à l'égard de Babylone.

Is. 13,1-14-23 dans la tradition des oracles contre les nations

Si la rédaction d'Is. 13,1-14,23 est directement liée au phénomène de la constitution des recueils d'oracles contre les nations, en tant qu'oracle particulier, quel est son rapport à la tradition des oracles contre les nations ?

Lorsqu'on prend en considération les oracles contre les nations du recueil d'Amos, ce qui permet d'avoir une idée antérieure des choses, la portée en étant notamment dirigée contre Israël lui-même, on remarque que les oracles y sont directement liés à l'avance assyrienne, laquelle constituait à l'époque une menace pour le Proche-Orient. Les différentes nations sont alors condamnées à une destruction plus ou moins radicale, selon l'importance des fautes qu'elles ont commises. En fait, les nations sont frappées, et cela paraît très net dans le recueil d'Amos, en raison d'une infraction à l'ordre divin, médiatisé par les principes moraux.

De ce point de vue, nous avons noté que, lors qu'on compare le recueil d'Amos aux Textes égyptiens d'exécration, dans les deux cas, on rencontre le souci de maintenir un ordre divin, mais que pour les textes égyptiens, celui-ci est médiatisé par le Pharaon. Toutefois, même dans le recueil d'Amos, il est clair malgré la "conversion" opérée par le texte, que les oracles sont avant tout l'expression d'une vengeance contre ses principaux ennemis. Et chez Amos comme dans les Textes égyptiens d'exécration, ceux-ci sont cités en tout premier. Sur ce point, il existe une continuité parfaite avec Is. 13,1-14,23, où nous voyons dénoncé en tête de recueil d'Is. 13-23, l'ennemi le plus odieux par excellence.

Mais en Is. 13,1-14,23, nous notons une différence importante, aussi bien avec les oracles du livre d'Amos qu'avec les Textes égyptiens d'exécration. Ces derniers prétendaient avoir une efficacité historique quasi-magique. De même, les oracles d'Amos étaient directement liés aux événements qui étaient en train de se produire. Nous avons rencontré des rapports analogues avec l'histoire dans le livre d'Ezéchiel, même si la signification des textes qui s'adressent aux Israélites, n'est pas la même. Par contre, si l'on admet nos conclusions, Is. 13,1-14,23 n'est plus directement lié à une destruction effective ou même espérée de Babylone; il n'est tout au moins pas question de la Babylone historique dans sa toute puissance.

Bien plus, Is. 13,1-14,23, aurait étét rédigé après le non-accomplissement de la destruction de Babylone, à la suite des révoltes de celle-ci au moment de l'avènement de Darius. Sans doute, l'inscription de Béhistûn, dont les copies ont été largement diffusées dans l'Empire perse, a pu influencer la forme actuelle du recueil d'Isaïe. De toutes façons, nous avons vu, qu'étant donné les dépendances mutuelles entre les oracles contre Babylone des différents recueils, il éait absolument impossible de lier l'ensemble des oracles contre Babylone à l'espérance de la destruction de celle-ci, avant le succès de Cyrus en 539.

Donc, contrairement aux oracles plus anciens contre les nations, pris dans leurs contextes primitifs, Is. 13,1-14,23 prend un caractère "an-historique", et Babylone est sur le point de devenir un "chiffre", qui pourra éventuellement être relayé par celui d'Edom. De ce fait, on est conduit à l'ouverture d'Is. 13,1-14,23 sur le genre apocalyptique, où l'on vient à célébrer une

victoire remportée sur le Mal, au-delà de tout horizon historique. Toutefois, les marques d'une certaine agressivité subsistent encore, notamment à l'égard de la descendance de Nabuchodonosor.

Is. 13,1-14,23 dans la tradition isaïenne et les emprunts extérieurs à cette tradition, en lien avec l'évolution historique

Avant d'aborder les enseignements propres à notre texte, il faut rappeler brièvement les conclusions que nous avons pu établir au niveau de ses attaches littéraires et de ses allusions historiques.

Tout d'abord, il faut remarquer qu'Is. 13,1-14,23 se situe clairement dans la tradition isaïenne. Il applique à Babylone le retournement de la situation déjà promis à l'Assyrie selon la tradition du livre d'Isaïe, et il réutilise les oracles contre Israël du livre d'Isaïe pour les appliquer à Babylone. Sur ce dernier point, il a suivi une technique utilisée dans le livre de Jérémie, comme en témoignent quelques emprunts à celui-ci. Au niveau littéraire, la description du tyran du chapitre 14 est également à rapprocher des traditions isaïennes d'Is. 36-38, et de ce point de vue, le tyran d'Is. 14 ressemble étrangement à Sennacherib. Cet arrière-fond assyrien, lié à l'enracinement dans la tradition isaïenne est encore souligné par l'adjonction d'Is. 14,24-27, qui est contre l'Assyrie, mais il faut le souligner, avec un élargissement à toute la terre. Cet enracinement dans la tradition isaïenne est encore marqué par des emprunts à Is. 40ss. Il ne faut pas négliger non plus les rapprochements avec le reste du recueil d'Is. 13-23. Nous avons vu notamment qu'Is. 13 reprend des éléments d'Is. 21,1-10 contre Babylone, et nous avons attribué Is. 21,1-10 à l'auteur d'Is. 60-62.

Mais le rédacteur d'Is. 13,1-14,23 ne s'en est pas tenu strictement à la tradition isaïenne. En dehors des textes déjà mentionnés, comme celui de Jérémie, il s'est inspiré d'Ez. 32, lorsqu'il parle de la descente de Babylone dans la fosse, à la suite des autres nations, qu'elle-même y avait fait descendre. Du reste, Ez. 32 a dû subir des retouches en fonction d'Is. 14.

Dans le cadre de la description du "jour du Seigneur", on trouve également l'influence de divers textes prophétiques sur ce thème. Sur des points particuliers, on a encore pu noter des liens avec les livres de la Genèse et de Job, principalement lorsqu'il s'agit de souligner des états de désolation.

Mais en dehors des livres bibliques, l'auteur d'Is. 13,1-14,23 a également fait appel à des traditions mythologiques fort anciennes, et ceci à une époque où elles ne devaient plus représenter des menaces pour la foi israélite.

Quant aux allusions historiques, il est clair que l'expérience de l'exil est encore toute proche : il reste le souvenir de l'espérance en l'action des Mèdes vers la fin de l'exil, et le tyran du chapitre 14, s'il est à rapprocher de Sennacherib sur le plan des sources littéraires, doit être identifié à Nabuchodonosor sur le plan historique.

L'unité de rédaction d'Is. 13,1-14,23

Si l'on veut aborder les enseignements d'Is. 13,1-14,23, il faut au préalable lever une hypothèque, celle du morcellement de ces deux chapitres, morcellement auquel on se livre habituellement, selon une tradition exégétique bien établie.

Pour notre compte, nous avons tenté de trouver une solution différente. Dans l'étude des textes de ces deux chapitres, on a vu que le verbe *rgz* est utilisé en 13,13 pour parler de Dieu qui ébranle les **cieux**; en 14,16, il est utilisé cette fois pour parler du tyran qui ébranlait la **terre**, et en 14,9, pour parler de l'effet provoqué par la descente du tyran au **sheol.** Ainsi selon les conceptions de l'auteur, les trois étages du monde se trouvent ébranlés.

De plus, si Dieu ébranle les cieux, on voit que le tyran, lui, prétendait accéder à ces mêmes cieux, par l'intermédiaire de la montagne et en ébranlant la terre. Mais finalement, il est rejeté au shéol. On peut donc se demander s'il est encore possible de considérer Is. 13,1-14,23 comme un ensemble d'éléments épars. Bien plus, la prise en compte de l'unité de rédaction peut permettre de résoudre le problème afférent au tyran du chapitre 14. On a souvent buté sur le fait que, dans ces oracles contre Babylone, surgissait brusquement un long mashal contre un tyran. On a voulu y voir le signe de la reprise d'un mashal antérieur célébrant la mort d'un tyran, dans une situation historique déterminée.

En fait, la solution nous paraît être tout autre.

Conformément aux prétentions exprimées dans le passage mythologique d'Is. 14,12-15, le tyran du chapitre 14 aspire ouvertement à s'élever au niveau de Dieu : il se compare, il est comparé à Dieu. Il est le symbole du Mal et de l'Orgueil se dressant face à Dieu. Son activité est décrite en 14,16 avec des termes presque semblables à ceux employés pour parler de l'activité de Dieu en 13,13. On relève même à cette occasion les deux seuls emplois de *r*^{c}*š* dans le livre d'Isaïe, en dehors de celui d'Is. 24,18, dans un texte ultérieur se situant dans le développement de la tradition représentée en Is. 13-14.

Mais, si dans un cas Dieu ébranle (*rgz*) les cieux, et si dans l'autre le tyran ébranlait (*rgz*) la terre, la comparaison s'établit à l'avantage de Dieu. En effet, si le tyran avait l'ambition d'accéder aux cieux, pour ce faire, il lui fallait utiliser le moyen de la montagne, donc son action réelle se limitait au niveau terrestre. Ce tyran du chapitre 14, ce roi de Babylone permet de dresser le portrait d'un personnage en opposition avec la description de l'action divine du chapitre 13.

En dehors de cette unité thématique, nous avons par ailleurs noté de nombreuses correspondances de forme entre Is. 13 et Is. 14. Ainsi la reconstitution de textes antérieurs, en fonction des différentes attaches littéraires ou

historiques notées précédemment, paraît fort aléatoire, même dans le cas du mashal du chapitre 14. Peut-on extraire du chapitre 14 un texte antérieur célébrant la mort de Nabuchodonosor, avant qu'il ne soit réutilisé dans le diptyque des chapitres 13 et 14 ? L'ensemble Is. 13-14 semble trop cohérent pour que cela puisse nous paraître vraisemblable.

Les enseignements d'Is. 13,1-14,23

Le contraste, qui existe entre l'action de Dieu au chapitre 13 et les ambitions du tyran au chapitre 14, peut à notre avis, fournir une des clefs de l'interprétation d'Is. 13,1-14,23.

Babylone, personnalisée par son roi, qui pousse l'orgueil jusqu'à son paroxisme en se dressant face à Dieu, est devenue le symbole de l'opposition à Dieu.

Babylone représente le Mal radical, qui prétend faire échec à Dieu dans un combat, qui n'est plus uniquement terrestre. L'impérialisme triomphant de Babylone, la destruction de Jérusalem et la déportation avaient posé le problème de savoir qui habitait les cieux. De fait, si notre texte déborde le cadre historique, il déborde également le cadre terrestre, pour présenter un combat entre Dieu et les méchants, qui embrase non seulement la terre, mais encore les cieux et le shéol.

Le conflit se place à un niveau exceptionnel, aussi dès le début du chapitre 13, l'armée qui est présentée, celle du Seigneur, a un caractère fantastique, et par la suite, le rédacteur a recours aux traditions sur le "jour du Seigneur", qui lui permettent de donner encore plus d'ampleur à l'action, jusqu'à mettre le ciel lui-même en jeu.

Alors, la tradition des oracles contre les nations, en raison du problème posé par l'impérialisme, peut acquérir une dimension nouvelle et s'ouvrir sur la tradition apocalyptique. Il est affirmé qu'au-delà de toutes les apparences éventuelles, Dieu est l'unique Maître de tout, y compris des empires. Or l'impérialisme qui fait preuve de démesure, revendique une puissance humaine chaque jour plus importante. Aussi faut-il qu'entrent en jeu non seulement la terre, mais également les cieux et le shéol. Et comme seul Dieu a le droit de tout revendiquer, l'impérialisme devient le symbole de l'orgueil, ce Mal radical dressé face à Dieu, et que l'auteur d'Is. 13,1-14,23 veut dénoncer.

De ce point de vue, ce texte ne sera pas "dépassé" par le Nouveau Testament, car Rome sera la nouvelle Babylone, il existera toujours des forces colossales, qui prétendront vouloir ébranler les cieux. Devant de tels faits, les chapitres 13 et 14 constituent une affirmation de Foi; Dieu restera toujours le Maître des événements et le Mal sera vaincu.

Toutefois, pour exprimer ce point de vue, il a fallu recourir à l'imaginaire, auquel la réalité historique demeure cependant mêlée. L'"an-historicité" d'Is. 13,1-14,23 est du reste soulignée par le fait que l'ensemble du texte est

mis dans la bouche du prophète Isaïe, et que d'autre part Babylone ne sera jamais châtiée de la manière prévue.

L'auteur d'Is. 13,1-14,23 n'a sans doute pas voulu remettre en cause l'éducation de la Foi face au problème des nations telle qu'elle peut apparaître dans la tradition des oracles contre les nations. Dans le recueil d'Amos, les imprécations contre les adversaires étaient déjà converties en condamnations pour des raisons morales. Dans un premier temps, face au problème de l'impérialisme de Babylone, Ezéchiel avait prêché la soumission en condamnant l'Egypte, espoir des Israélites, et Tyr, symbole de la résistance à Babylone. Non seulement le désir nationaliste mais aussi le désir religieux doit tenir compte des conditionnements extérieurs que représentent les nations et encore plus les empires.

Au niveau historique, seule la Parousie pourra mettre fin à cette réalité. Mais justement, Is. 13,1-14,23 ne se situe plus à un niveau historique : la Babylone qui est visée n'est plus la puissante Babylone historique, mais la Babylone qui, à un niveau métaphysique, symbolise le Mal, face auquel Dieu, Maître de tout, s'affirme être également Maître de ce Mal.

Cependant, comme le triomphe de Dieu apparaît difficilement dans l'histoire, il faudra pour affirmer sa victoire, recourir à l'Apocalyptique. Si le combat peut apparaître incertain ou même désespéré sur la terre, Dieu triomphe déjà dans les cieux. Si l'homme promis au shéol peut apparaître comme écrasé par le Mal sur la terre, il doit néanmoins savoir que Dieu est encore bien au-dessus de ce Mal. Nous avons rencontré des interrogations concernant la destinée humaine, sa faiblesse et la force apparente des puissants, dans des passages d'Is. 36-39 et Jb. 17-18, que nous avons rapprochés d'Isaïe 13-14.

C'est sans doute en raison de notre petitesse humaine que l'on peut considérer le Mal comme étant absolu.

Pour exprimer le triomphe de Dieu sur le Mal, il faut recourir à des moyens qui font éclater l'expérience humaine habituelle, dans un temps où nous verrons disparaître les puissances hostiles à Dieu, ainsi que l'annonce Saint Paul dans 1 Co. 15,24-28 :

"Puis ce sera la fin, lorsqu'il remettra la royauté à Dieu le Père, après avoir détruit toute Principauté, Domination et Puissance. Car il faut qu'il règne jusqu'à ce qu'il ait placé tous ses ennemis sous ses pieds. Le dernier ennemi détruit, c'est la Mort; car il a tout mis sous ses pieds. Mais lorsqu'il dira : "Tout est soumis désormais", c'est évidemment à l'exclusion de Celui qui lui a soumis toutes choses. Et lorsque toutes choses lui auront été soumises, alors le Fils lui-même se soumettra à Celui qui lui a tout soumis, afin que Dieu soit tout en tous."

TRADUCTION d'Is. 13,1-14,23

Chapitre 13

V. 1 *Proclamation concernant Babylone, ce que vit Isaïe fils d'Amoç.*
V. 2 *Sur une montagne dénudée, dressez un signal, élevez la voix vers eux, agitez la main, pour qu'ils viennent aux portes seigneuriales.*
V. 3 *Moi je commande à mes consacrés, j'ai convoqué également mes héros à cause de ma colère, ceux que réjouit mon orgueil.*
V. 4 *Bruit de foule dans les montagnes comme un grand peuple, bruit du mugissement des royaumes, des nations assemblées. YHWH des armées passe en revue l'armée de guerre.*
V. 5 *Ils viennent du lointain de la terre, de l'extrémité des cieux, YHWH et les instruments de sa fureur, pour ravager toute la terre.*
V. 6 *Lamentez-vous car proche est le jour de YHWH, comme une dévastation depuis le dévastateur*[1]*, il vient.*
V. 7 *C'est pourquoi toutes les mains défaillent et tout cœur d'homme fond.*
V. 8 *Ils sont épouvantés*[2]*. Les douleurs et les contorsions les saisissent. Comme celle qui enfante, ils se tordent. L'un l'autre ils se regardent stupéfiés, leurs visages sont en feu.*
V. 9 *Voici le jour de YHWH, il vient cruel, fureur et ardente colère, pour faire de la terre une désolation et en exterminer ses pécheurs.*
V. 10 *Car les étoiles des cieux et leurs constellations ne feront plus briller leur lumière, le soleil sera obscur dès son lever, et la lune ne fera plus luire sa lumière.*
V. 11 *Et je châtierai le monde à cause du mal qui est le sien, et les méchants à cause de leur iniquité, je ferai cesser l'insolence des superbes, et j'abaisserai l'orgueil des tyrans.*
V. 12 *Je rendrai l'homme plus rare que l'or fin et l'humain plus rare que l'or d'Ophir.*
V. 13 *C'est pourquoi j'ébranlerai les cieux et la terre tremblera sur ses bases sous la fureur de YHWH des armées au jour de son ardente colère.*
V. 14 *Ce sera comme une gazelle pourchassée et comme un troupeau que nul ne rassemble, chacun s'en retournera vers son peuple, et chacun s'enfuira vers son pays.*

(1) Même si on a 2 racines différentes, *šdy* et *šdd*, le jeu de mots est voulu.
(2) Plusieurs mots sont probablement disparus.

V. 15 *Quiconque sera découvert sera transpercé et quiconque sera pris tombera par l'épée.*
V. 16 *Leurs nourrissons seront transpercés sous leurs yeux, leurs maisons pillées, leurs femmes violées.*
V. 17 *Me voici éveillant contre eux les Mèdes, qui n'estiment pas l'argent et qui ne se contentent pas de l'or.*
V. 18 *Les arcs transperceront leurs jeunes gens, ils n'ont pas pitié du fruit des entrailles, leur œil est sans pitié pour les enfants.*
V.19 *Babylone la splendeur des royaumes, la parure de l'orgueil des Chaldéens sera bouleversée par Dieu, comme Sodome et Gomorrhe.*
V. 20 *Elle ne sera plus jamais peuplée et on n'y habitera plus, de génération en génération. L'Arabe n'y campera plus, et les bergers n'y viendront plus faire paître.*
V. 21 *Mais les bêtes du désert y paîtront, les hiboux rempliront leurs maisons, les autruches y habiteront et les boucs y danseront.*
V. 22 *Les hyènes y répondront dans ses châteaux*(1) *et les chacals dans les (ses)*(2) *palais d'agrément. Proche est la venue de son temps et ses jours ne seront pas prolongés.*

Chapitre 14

V. 1 *Car YHWH aura pitié de Jacob, il chosira encore Israël, il les réinstallera sur leur sol. Le prosélyte se joindra à eux et ils seront associés à la maison de Jacob.*
V. 2 *Des peuples les prendront et les ramèneront chez eux. La maison d'Israël les prendra en possession sur le sol de YHWH, comme esclaves et comme servantes; ils feront captifs ceux qui les avaient fait captifs, et ils assujetiront leurs oppresseurs.*
V. 3 *Et le jour où YHWH t'aura fait reposer de ta peine, de ton ébranlement, et du dur esclavage auquel tu as été asservi,*
V. 4 *tu entonneras cette chanson sur le roi de Babylone et tu diras : Comment l'oppresseur a-t-il fini ? Comment a fini son arrogance ?*
V. 5 *YHWH a brisé le bâton des méchants, le sceptre des gouvernants,*
V. 6 *qui frappaient les peuples avec fureur, frappant sans cesse, assujetissant avec colère les nations, les poursuivant sans retenue.*
V. 7 *Toute la terre se repose tranquille, on crie de joie.*
V. 8 *Les cyprès également se réjouissent à ton propos, les cèdres du Liban : "Depuis que tu es couché, on ne montera plus nous couper."*

(1) Il faut lire : *b'rmnwtyh*.
(2) Cf. Q^a.

V. 9 *Le shéol d'en bas s'ébranle pour toi en rencontre à ta venue, réveillant pour toi les mânes, tous les puissants de la terre. Tous les rois des nations se sont levés de leurs trônes.*
V. 10 *Tous prennent la parole et te disent : "Toi aussi tu es devenu malade comme nous, tu nous es devenu semblable.*
V. 11 *Ton orgueil est descendu au shéol au son de tes cithares. Sous toi la pourriture est répandue, la vermine est ta couverture.*
V. 12 *Comment es-tu tombé des cieux, Astre du matin fils de l'Aurore ? Comment as-tu été jeté à terre, toi qui abattais les nations ?*
V. 13 *Et toi, tu disais dans ton cœur, je monterai aux cieux, au-dessus des étoiles de Dieu, j'élèverai mon trône, j'habiterai sur la montagne de l'assem - blée aux extrémités du Nord.*
V. 14 *Je monterai sur les hauteurs de la nuée, je serai comme le Très-Haut.*
V. 15 *Mais tu as été projeté au shéol, vers les extrémités de la Fosse !"*
V. 16 *Ceux qui te voient t'examinent, ils te scrutent : "Est-ce l'homme qui ébranlait la terre et faisait trembler les royaumes ?*
V. 17 *Il faisait du monde un désert, il rasait les villes, il ne laissait pas ses prisonniers rentrer chacun chez soi."*
V. 18 *Tous les rois des nations, eux tous reposent avec honneur, chacun chez soi.*
V. 19 *Mais toi, tu as été jeté hors de ton tombeau, comme un rejeton abomi - nable, recouvert de gens assassinés, transpercés par l'épée, descendu jusqu'aux pierres de la fosse, comme un cadavre foulé aux pieds.*
V. 20 *Tu ne seras pas uni à eux dans la tombe, car tu as détruit ton pays, tu as assassiné ton peuple. On ne mentionne plus la race des méchants.*
V. 21 *Préparez le massacre de ses fils en rétribution des fautes de leurs pères. Qu'ils ne se lèvent plus pour posséder la terre et couvrir de villes la surface du monde.*
V. 22 *Je me lèverai contre eux — oracle de YHWH des armées — pour re - trancher de Babylone le nom et le reste. Ni descendance, ni postérité, oracle de YHWH.*
V. 23 *J'en ferai le domaine du hérisson et un marécage. Je la balaierai avec un balai pour détruire, oracle de YHWH des armées.*

PRINCIPAUX OUVRAGES DE REFERENCES UTILISES

Texte hébreu
— Biblia Hebraica Stuttgartensia, Editio Funditus Renovata
— KITTEL R. - Biblia Hebraica, 16ème éd.

Texte grec
— RAHLFS - Septuaginta, 9ème éd.

Traductions françaises
— Bible de Jérusalem, 1ère et 2ème éd.
— Traduction Œcuménique de la Bible

Concordance de la Bible Hébraïque
— WIGRAM G.V. - The Englishman's Hebrew and Chaldee Concordance, 5ème éd.

Grammaire de l'hébreu biblique
— JOÜON P. - Grammaire de l'Hébreu biblique, Edition photomécanique corrigée, 1965.

Dictionnaires
— GESENIUS W. - Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, 1921.
— BROWN F. - DRIVERS S.R. - BRIGGS C.A. - Hebrew and English Lexicon of the Old Testament, 1966.
— JASTROW M. - A Dictionary of the Targumim the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature, 1967.
— C.A.D. - The Assyrian Dictionary of Chicago, 1964ss.

Textes de l'Ancien Proche-Orient
— A.N.E.T. - cf. Bibliographie, PRITCHARD J.B.

Commentaires bibliques

sur Isaïe :
— ERLANDSSON S. — The Burden of Babylon. A Study of Isaiah 13,2-14,23, 1970.
— GRAY G.B. - A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Isaiah I-XXXIV, 1912.
— KAISER O. - Der Prophet Jesaja, Kapitel 13-39, 1973.
— KISSANE E.J. - The Book of Isaiah, 1960.
— MACINTOSH A.A. - Isaiah XXI A Palimpsest, 1980.
— WILDBERGER H. - Jesaja, tome 1 (ch. 1-12) 1972, tome 2 (ch. 13-27) 1978, tome 3 (ch. 28-33) 1982.

sur Ezéchiel :
— ZIMMERLI W. - Ezéchiel I et II, 1969.

PRINCIPALES ABREVIATIONS

A.J.S.L.	American Journal of Semitic Languages and Literature *
A.N.E.T.	Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament (cf. Bibliographie : J.B. Pritchard)
B.A.S.O.R.	Bulletin of the American Schools of Oriental Research *
B.H.S.	Biblia Hebraica Stuttgartensia
B.I.F.A.O.	Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale *
Bi. Or.	Bibliotheca Orientalis *
B.J.	Bible de Jérusalem
C.A.T.	Commentaire de l'Ancien Testament (collection)
C.B.Q.	The Catholic Biblical Quarterly *
C.R.A.I. (B.L.)	Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et des Belles Lettres *

D.B.S.	Dictionnaire de la Bible Supplément (S.D.B.)
H.U.C.A.	Hebrew Union College Annual *
I.C.C.	International Critical Commentary (collection)
I.E.J.	Israel Exploration Journal *
I.R.A.Q.	Iraq *
J.B.L.	Journal of Biblical Literature *
J.N.E.S.	Journal of Near Eastern Studies *
J.N.S.L.	Journal of Northwest Semitic Languages *
J.T.S.	The Journal of Theological Studies *
M.D.A.I.K.	Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts *
O.T.S.	Outestamentische Studien *
P.E.Q.	Palestine Exploration Quarterly *
P.I.A.S.H.	Proceedings of the Israel Academy *
R.B.	Revue Biblique *
R.H.R.	Revue de l'Histoire des Religions *
S.V.T.	Supplément à V.T.
V.T.	Vetus Testamentum *
T.O.B.	Traduction Œcuménique de la Bible
Z.A.W.	Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft *

* = revue

BIBLIOGRAPHIE

ACKROYD P.R. - Exile and Restoration. A Study of Hebrew Thought of the Sixth Century B.C., The Old Testament Library, Londres, SCM Press, 1968.
ACKROYD P.R. - Israel under Babylon and Persia, The New Clarendon Bible, OT4, Oxford University Press, 1970.
ACKROYD P.R. - The History of Israel in the Exilic and Post-Exilic Periods, Tradition and Interpretation, Oxford, Clarendon Press, 1979, p. 320-350.
ACKROYD P.R. - Isaiah 36-39 : Structure and Function, Von Kanaan bis Kerala, Mélanges J.P.M. Van der Ploeg, Alter Orient und AT 211, 1982, p. 3-21.
AHARONI Y. - Ramat Rahel, RB 69, 1962, p. 401-404.
AHARONI Y. - Beth-Haccherem, Archaelogy and OT Study, 1967, p. 171-184, pl. 6.
ALBRIGHT W.F. - The Son of Tabeel (Isaiah 7:6), BASOR 140, 1955, p. 34-35.
ALBRIGHT W.F. - The High Place in Ancient Palestine, Volume du Congrès, Strasbourg, 1956, SVT 4, 1957, p. 242-258.
ALBRIGHT W.F. - From the Stone Age to Christianity, 2ème édition, Baltimore, Johns Hopkins Press, 1946. With a new Introduction, New York, Doubleday and Co., 1957.
ALBRIGHT W.F. - Debir, Archaeology and OT Study, Oxford, Clarendon Press, 1967, p. 207-220.
AMIET P. - Elam, Auvers-sur-Oise, Archée, 1966.
AMSLER S. - Amos, CAT 11a, Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1965, p. 157-247. 2ème édition, Genève, Labor et Fides. 1982.
ANDERSON G.W. - Isaiah XXIV-XXVII Reconsidered, Congress Volume, Bonn, 1962, SVT 9,1963, p. 118-126.
AUVRAY P. - Le prophète comme guetteur (Ez., XXXIII,1-20), RB 71, 1964, p. 191-205.
AUVRAY P. - Les Prophètes d'Israël, Ezéchiel, SDB 8, 1972, col. 759-791.
AUVRAY P. - Isaïe 1-39, Sources Bibliques, Paris, Gabalda, 1972.
AYAD Boulos Ayad - The Jewish-Aramaean Communities in Ancient-Egypt, Cairo, Publication of the Institute of Coptic Studies, 1975.

BALDWIN J.G. - Some Literary Affinities of the Book of Daniel, Tyndale Bulletin 30, 1979, p. 77-99.
BARNES W.E. - A Fresh Interpretation of Isaiah 21,1-10, Journal of Theological Studies 1, 1900, p. 583-592.
BARNETT R.D. - Ezekiel and Tyre, Mélanges Albright, Eretz Israel 9, 1969, p. 6-13, pl. 1-14.
BARRICK W.B. - The Funerary Character of "High-Places" in Ancient Palestine : A Reassessment, VT 25, 1975, p. 565-595.
BARTH H. - Die Jesaja-Worte in der Josiazeit. Israel und Assur als Thema einer produktiven Neuinterpretation der Jesajaüberlieferung, Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag, 1977.
BARTON J. - Amos's Oracles against the Nations : A study of Amos 1.3-2.5, Cambridge..., Cambridge University Press, 1980.
BARUCQ A. - Oracle et Divination, DBS tome 6, 1960, col. 752-788.
BENTZEN A. - The Ritual Background of Amos 1,2-2,16, OTS 8, 1950, p. 85-89.
BEWER J.A. - Das Datum in Hes 33,21, ZAW 13, 1936, p. 114-115.
BICKERMAN E.J. - The Edict of Cyrus in Ezra 1, 1946, p. 244-275, ou Studies in Jewish and Christian History 1. Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums 9, 1976, p. 72-108.
BICKERMAN E.J. - The Generation of Ezra and Nehemiah, Proceed. Amer. Acad. Jew. Res. 45, 1978.
BLAU L. - Le moyen de détourner la malédiction dans la Bible, REJ 82, 1926, p. 183-198.
BOADT L. - Ezekiel's Oracles againt Egypt. A Literary and Philological Study of Ezekiel 29-32, Biblica et Or. 37, Rome, Bibl. Inst. Press, 1980.
BOGAERT P.M. - Le Livre de Jérémie. Le Prophète et son miliieu - Les Oracles et leur transmission, par P.M. Bogaert... etc., Bibl. Ephem. Theol. Lovan. 54, Leuven Univ. Press-Peeters, 1981.
BONNARD P.E. - Le Second Isaïe. Son disciple et leurs éditeurs - Isaïe 40-66. Etudes Bibliques, Paris, Gabalda, 1972.
BOST H. - Le chant sur la chute d'un tyran en Esaïe 14, Etudes Théologiques et Religieuses 59, 1984, p. 3-14.
BOURKE J. - Le Jour de Yahvé dans Joël, RB 66, 1959, p. 5-31; 191-212.
BRIEND J. - SEUX M.J. - Textes du Proche-Orient ancien et histoire d'Israël, Paris, Cerf, 1977.
BRINKMAN J.A. - Elamite Military Aid to Merodach-Baladan, JNES 24, 1965, p. 161-166.
BRINKMAN J.A. - Babylonia under the Assyrian Empire, 745-627 BC, Power and Propaganda Mesopotamia 7, 1979, p. 223-250.
BROWNLEE W.H. - Ezekiel's Parable of the Watchman and Editing of Ezekiel, VT 28, 1978, p. 392-408.

CAQUOT A. - Le dieu ^{c}Athar et les textes de Ras Shamra, Syria 35, 1958, p. 45-60.

CAQUOT A. - Les Rephaïm ougaritiques, Syria 37, 1960, p. 75-93.

CAQUOT A. - SZNYCER M. - HERDNER A. - Textes ougaritiques, tome 1, Mythes et Légendes, Introduction, Traduction, Commentaire, Littérature du Proche-Orient 7, Paris, Cerf, 1974.

CAQUOT A. - La tablette RS 24.252 et la question des Rephaïm ougaritiques, Syria 53, 1976, p. 295-304.

CAQUOT A. - Héros, mânes et géants à Ougarit, Rev. Hist. Rel. 193, 1978, p. 141.

CAQUOT A. - Rephaïm, DBS tome 10, 1981, col. 344ss.

CARDASCIA G. - Les archives des Murašu. Une famille d'hommes d'affaires babyloniens à l'époque perse (455-403 av. JC), Paris, Imp. Nat., 1951.

CARLEY K.W. - The Book of the Prophet Ezekiel. Commentary, The Cambridge Bible Commentary, Cambridge Univ. Press, 1974.

CARMIGNAC J. - Précisions apportées au vocabulaire de l'hébreu biblique par la guerre des fils de lumière contre les fils de ténèbres, VT 5, 1955, p. 345-365.

CARMIGNAC J. - Six passages d'Isaïe éclairés par Qumran, Bibel und Qumran, 1968, p. 37-46.

CASPARI W. - Jesaja 34 und 35, ZAW 49, 1931, p. 67-86.

CAUSSE A. - Les dispersés d'Israël. Les origines de la diaspora et son rôle dans la formation du judaïsme, Et. Hist. et Phil. Rel. Fac. Théol. Prot. Strasbourg, 19, Paris, Alcon, 1929.

CAZELLES H. - La mission d'Esdras, VT 4, 1954, p. 113-140.

CAZELLES H. - Sophonie, Jérémie, et les Scythes en Palestine, RB 74, 1967, p. 24-44.

CAZELLES H. - L'arrière-plan historique d'Amos 1,9-10. Proceedings of the Sixth World Congress of Jewish Studies I, 1977, p. 71-76.

CAZELLES H. - Problème de la guerre syro-ephraïmite, Eretz-Israël 14, 1978, p. 70-78.

CAZELLES H. - Qui aurait visé, à l'origine, Isaïe II 2-5 ? VT 30, 1980, p. 409-420.

CAZELLES H. - Histoire politique d'Israël des origines à Alexandre le Grand, Petite Bibl. Sc. Bibl. AT 1, Paris, Desclée, 1982.

CERNY L. - The Day of Yahweh and some Relevant Problems, Fil. Fak. Univ. Karlovy. Prace z. Vědeckých =Ustavu, 53, Praze, 1948.

CHEYNE T.K. - The Prophecies of Isaiah, A New Translation with Commentary and Appendices, in two Volumes, Londres, Kegan Paul, Trench, 5ème édition rev., 1889.

CHRISTENSEN D.L. - Transformation of the War Oracle in Old Testament Prophecy, Studies in the Oracles against the Nations, Harv. Theol. Rev. Harv. Dissert. Relig. 3, Missoula, Montana, Scholars Press, 1975.
COOGAN M.D. - West Semitic Personal Names in the Murašû Documents, Harvard Semitic Museum, Harvard Semitic Monographs 7, Missoula, Montana, Scholars Press, 1976.
COOKE G.A. - A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ezekiel, ICC, Clark, 1936.
COUROYER B. - Bezalel Porten, Archives from Elephantine, Bi. Or. 27, 1970, p. 249-252.
COUROYER B. - Origine des Phéniciens, RB 80, 1973, p. 264-276.
COUROYER B. - Le *NES* biblique, signal ou enseigne ? RB 91, 1984, p. 5-29.
COWLEY A. - Aramic Papyri of the Fifth Century BC edited, with Translation and Notes, Oxford, Clarendon Press, 1923.
CRAIGIE P.C. - Helel, Athtar and Phaeton (Jes 14,12-15), ZAW 85, 1973, p. 223-225.
CRENSHAW J.L. - Amos and the Theophanic Tradition, ZAW 80, 1968, p. 203-215.

DAHOOD M. - Ugaritic lexicography, Mélanges E. Tisserant, 1, Studi e Testi, 231, 1964, p. 81-104.
DAHOOD M. - Punic *hkkbm 'l* and Isa 14,13, Orientalia, NS 34, 1965, p. 170-172.
DAICHES S. - The Jews in Babylonia in the Time of Ezra and Nehemiah according to Babylonian Inscriptions, Jews' College Publ. 2, Londres, 1910.
DEISSLER A.- DELCOR M. - Les petits prophètes, Pirot et Clamer, La Sainte Bible, 8/1, Paris, Letouzey et Ané, 1961-64.
DELCOR M. - Le passage du temps prophétique au temps apocalyptique, Annuaire de l'Ecole Pratique des hautes Etudes, 92, 1983-1984, p. 39-75.
DELCOR M. - Les Oracles contre les Nations, L'exégèse d'Isaïe 21,1-10, Annuaire de l'Ecole des Hautes Etudes, 93, 1984-85, p. 223-228.
DELTOMBE F. - Sophonie Prophète du "Jour de Yahvé", Bible et Terre Sainte 173, 1975, p. 24.
DE VAUX R. - Les Institutions de l'AT, 2 volumes, Paris, Cerf, 1982.
DHORME P. - Le séjour des morts chez les Babyloniens et les Hébreux, RB, 1907, p. 59-78.
DHORME P. - Les Pays bibliques et l'Assyrie, RB, 1910, p. 54-75, 179-199, 368-390, 501-520; 1911, p. 198-218, 345-365.
DHORME P. - Le désert de la mer (Isaïe XXI), RB, 1922, p. 403-406. ou Rec. E. Dhorme, 1951, p. 301-303.

DHORME P. - Les anciennes religions orientales; 2. Les religions de Babylonie et d'Assyrie par E. Dhorme. Les religions des Hittites et des Hourrites, des Phéniciens et des Syriens, par R. Dussaud, Mana, Introd. Hist. Relig., 1/2, Paris, PUF, 1945.
DONNER H. - Neue Quellen zur Geschichte des Staates Moab in der zweiten Hälfte des 8. Jahrh. v.Chr., Mitt. Inst. Or. Forsch. 5, 1957, p. 155-184.
DRIOTON E. - VANDIER J. - Les peuples de l'Orient méditerranéen, 2. L'Egypte, Clio, Paris, PUF, 1938.
DUPONT-SOMMER A. - Les inscriptions de Sfiré (Stèles I et II). Avec la collaboration de M. l'Abbé Jean Starcky, Extrait des Mémoires Acad. Inscr. et B. L. 15, 1958, (p. 197-351).

EARECKSON III V.O. - The Originality of Isaiah 14,27, VT 20, 1970, p. 490-491.
EISSFELDT O. - Schwerterschlagene bei Hesekiel, Studies in OT Prophecy, 1950, p. 75-81. ou Kleine Schriften, 3, 1966, p. 1-8.
ELLIGER K. - Der Sinn des hebräischen Wortes שְׁפִי. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis der alten Versionen, ZAW 83, 1971, p. 317-329.
EMERTON J.A. - Beth-Shemesh, Archaeology and OT Study, 1967, p. 197-206.
ENCYCLOPEDIA of Archaeological Excavations in the Holy Land, Editors, English Edition : Michael Avi-Yonah et E. Stern, Londres, Oxford Univ. Press. Jerusalem, Israel Expl. Soc. et Massada Press, 1975-1978.
ERLANDSSON S. - The Burden of Babylon. A study of Isaiah 13,2-14,23. Contiect. Biblica. OT Ser. 4, Lund, Gleerup. 1970.
EVERSON A.J. - The Days of Yahweh, JBL 93, 1974, p. 329-337.

FAULKNER R.O. - The Papyrus Bremner-Rhind (British Museum N° 10 188), Bibl. Aegypt. 3, Bruxelles, Fond. Egyptol. R. Elisabeth, 1933. ou Papyrus I, JEA 22, 1936, p. 121ss.; II et III, JEA 23, 1937, p. 10ss. et 166ss.; IV, JEA 24, 1938, p. 41ss.
FENSHAM F.C. - A possible origin of the concept of the Day of the Lord, Biblical essays of Die Outestamentiese Werkgemeenskap in Suid Afrika, 1966, p. 90-97.
FISCHER J. - Das Buch Isaias, 1. Teil. Kapitel 1-39, Die Heilige Schrift des AT, Bonn, Hanstein, 1937.
FISCHER R. - Babylon, Entdeckungsreisen in die Vergangenheit, Stuttgart, Thienemann, Edition Erdmann, 1985.
FISCHER T. - RUTERWÖRDEN U. - Aufruf zur Voksklage in Kanaan (Jesaja 23), Die Welt des Orients 13, 1982, p. 36-49.
FITZMYER J.A. - The Aramaic Inscriptions of Sefîre, Biblica et Or. 19, Rome, Pont. Bibl. Inst., 1967.

FOHRER G. - Das Buch Jesaja. 1. Band. Kapitel 1-23, Zürcher Bibelkommentare, Zurich-Stuttgart, Zwingli Verlag, 1960.
FOHRER G. - Der Aufbau der Apokalypse des Jesajabuchs (Is. 24-27), CBQ 25, 1963, p. 34-45.
FOHRER G. - Der Tag JHWHS, Eretz-Israel 16, 1982, p. 43*-50*.
FOWLER M.D. - The Israelite *bāmâ* : A Question of Interpretation, ZAW 94, 1982, p. 203-212.
FREEDY K.S. - REDFORD D.B. - The Dates in Ezechiel in Relation to Biblical, Babylonian and Egyptian Sources, JAOS 90, 1970, p. 462-485.

GALLING K. - Jesaia 21 im Lichte der neuen Nabonidtexte, Tradition und Situation, 1963, p. 49-62.
GARDINER A. - Egypt of the Pharaohs, An Introduction, Oxford, Clarendon Press, 1961.
GARELLI P. - NIKIPROWETZKY V. - Le Proche-Orient asiatique, Les Empires Mésopotamiens - Israël, Nouv. Clio, 2 bis, Paris, PUF, 1974.
GELB I.J. - Calneh, AJSL 51, 1934-35, p. 189-191.
GEYER J.B. - Mythology and culture in the Oracles against the nations, VT 36, 1986, p. 129-145.
GINSBERG H.L. - The Supernatural in the Prophets with special reference to Isaiah, The Goldenson Lecture 1978, Hebrew Union College Press, 1979.
GOEDICKE H. - Was Magic Used in the Harem Conspiracy against Rames-ses III ? (P. Rollin and P. Lee), JEA 49, 1963, p. 71-92, pl. 10-11.
GOEDICKE H. - "The Book of Memphis", Journal of the American Research Center in Egypt 9, 1971-1972, p. 69-72.
GOSSE B. - Un Texte Pré-apocalyptique du règne de Darius : Isaïe XIII,1-XIV,23, RB 92, 1985, p. 200-222.
GOSSE B. - Le "moi" prophétique de l'oracle contre Babylone d'Isaïe XXI,1-10, RB 93, 1986, p. 70-84.
GRAY G.B. - A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Isaiah, I-XXXIX Gray, XL-LXVI Peake, in two volumes, Vol. 1 : Introduciton and Commentary on I-XXVII, Edinburgh, T. & T. Clarke, 1912.
GRAY J. - The Day of Yahweh in Cultic Expérience and Eschatological Prospect, Svensk Exeg. Årsb. 39, 1974, p. 5-37.
GRAYSON A.K. -Assyrian and Babylonian Chronicles, Texts from Cuneiform Sources 5, Locust Valley, New York, J.J. Augustin, 1975.
GRAYSON A.K. - LAMBERT W.G. - Akkadian Prophecies, J.Cun. Stud. 18, 1964, p. 7-30.

GREENFIELD J.C. - PORTEN B. - Corpus Inscriptionum Iranicarum, Part I : Inscriptions of Ancient Iran, vol. 5 : The Aramic Versions of the Achaemenian Inscriptions..., Texts I . The Bisitun Inscription of Darius the Great Aramic Version, Text, Translation and Commentary, Londres, Corpus Inscrip. Iran, by Lund Humphries, 1982.
GRELOT P. - Isaïe XIV 12-15 et son arrière-plan mythologique, Rev. Hist. Rel., 1956, p. 18-48.
GRELOT P. - Sur la vocalisation de הילל (Is. XIV 12), VT 6, 1956, p. 303-304.
GRELOT P. - Documents araméens d'Egypte, Introduction, traduction, présentation, Litt. Anc. Pr. Or. 5, Paris, Cerf, 1972.
GRESSMANN H. - Der Ursprung der Israelitisch-Jüdischen Eschatologie, Forsch. Relig. et Lit. A. & N. T. 6, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1905.
GUINOT J.N. - Théodoret de Cyr, Commentaire sur Isaïe, tome 2, Texte critique, traduction et notes par J.N. Guinot, Sources Chrétiennes 295, Paris, Cerf, 1982.
GUTHRIE H. - Ezekiel 21, ZAW 74, 1962, p. 268-281.

HAAG E. - Der Tag Jahwes im Alten Testament, Bibel & Leben 13, 1972, p. 238-248.
HANHART R. - Die Jahwefeindliche Stadt. Ein Kapitel aus "Israel in hellenistischer Zeit", Beiträge zur Alttestamentlichen Theologie, Mélanges W. Zimmerli, 1977, p. 152-163.
HAYES J.H. - The Usage of Oracles against Foreign Nations in Ancient Israël, JBL 87, 1968, p. 81-92.
HEBREW University, En Gedi, IEJ 11, 1961, p. 76-77.
HELEWA J. - L'origine du concept prophétique du"Jour de Yahvé", Ephemerides Carmeliticae 15, 1964, p. 3-36.
HERBERT A.S. - The Book of the Prophet Isaiah, Chapters 1-39, Commentary by A.S. Herbert, The Cambridge Bible Commentary on the New English Bible, Cambridge, Univ. Press, 1973.
HOFFMAN Y. - Edom as a Symbol of Evil in the Bible, Bible & Jewish History, J. Liver, 1971, p. 76-89.
HOFFMAN Y. - The Prophecies against Foreign Nations in the Bible, Tel-Aviv, Tel-Aviv University, 1977.
HOFFMAN Y. - The Day of the Lord as a Concept and a Term in the Prophetic Literature, ZAW 93, 1981, p. 37-50.
HOFFMAN Y. - From Oracle to Prophecy : The Growth Crystallization and Disintegration of a Biblical Gattung, JNSL 10, 1982, p. 75-81.

INTRODUCTION à la Bible, tome 2, Introduction critique à l'Ancien Testament sous la direction de H. Cazelles, Paris, Desclée, 1973.

JELLICOE S. - Hebrew-Greek Equivalents for the Nether World, its Milieu and Inhabitants, in the Old Testament, 1, The Psalter, Textus 8, 1973, p. 1-19.
JOBLING D. - Jeremiah's Poem in 3,1- 4,2, VT 28, 1978, p. 45-55.
JUNKER H. - GIZA VIII, Grabungen auf dem Friedhof des Alten Reiches (bei den Pyramiden Gîza), 4 Der Fund der Feindfiguren, 1947, p. 30-38.

KAISER O. - Der Prophet Jesaja, Kapitel 13-39, Übersetzt und Erklärt von Otto Kaiser, Das AT Deutsch. 18, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1973.
KAISER O. - Geschichtliche Erfahrung und Eschatologische Erwartung, Ein Beitrag zur Geschichte der Alttestamentlichen Eschatologie im Jesajabuch (1973), Von der Gegenwartsbedeutung des Alten Testaments, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1984, p. 167-180.
KATZENSTEIN H.J. - Tyre : An Oracle (Is. 23:1-14). Bible and Jewish Hisory, J. Liver, 1971, p. 147-153.
KATZENSTEIN H.J. - The History of Tyre, From the Beginning of the Second Millenium B.C.E. until the Fall of the Neo-Babylonian Empire in 538 B.C.E., Jerusalem, The Schocken Inst. for Jew. Res., 1973.
KAUFMANN Y. - The Babylonian Captivity and Deutero-Isaiah, Hist. of the Religion of Israel 4, New York, Union of Amer. Hebr. Congr., 1970.
KAUFMANN Y. - History of the Religion of Israel 4, From the Babylonian Captivity to the End of Prophecy, New York, Ktav- Hebr. Univ. Jerusalem-Dallas, Inst. for Jew. Stud., 1977.
KENT R.G.-Old Persian Grammar, Texts, Lexicon, American Oriental Series, 33, New Haven, Amer. Or. Soc., 2ème éd., 1953.
KENYON K.M. - Excavations in Jerusalem, 1961, PEQ 94, 1962, p. 72-89, pl. 17-25.
KENYON K.M. - Excavations in Jerusalem, 1962, PEQ 95, 1963, p. 7-21, pl. 1-10.
KENYON K.M. - Excavations in Jerusalem, 1965, PEQ 98, 1966, p. 73-88, pl. 23-29.
KEOWN G.L. - A History of the interpretation of Isaiah 14 : 12-15 by G.L. Keown, Ann Arbor, University Microfilms International, 1979.
KISSANE E.J. - The Book of Isaiah, Translated from a Critically Revised Hebrew Text with Commentary, vol. 1, I-XXXIX, Dublin, Browne & Nolan, The Richview Press, 1960.

KITCHEN K.A. - Late-Egyptian Chronology and the Hebrew Monarchy, Critical Studies in Old Testament Mythology 1, Gaster. J. Anc. Near East. Soc. Columbia Univ. 5, 1973, p. 225-233.
KLEIN R.W. - Ezra and Nehamia in Recent Studies, The Mighty Acts of God, G.E. Wright, 1976, p. 361-376.
KOCHAVI M. - Khirbet Rabûd = Debir, Tel-Aviv 1, 1974, p. 2-33, pl. 1-4.
KRAELING E.G. - New light on the Elephantine Colony, The Biblical Archaeologist Reader, 1; ou Bibl. Arch., 1952, p. 50-68 et 89.
KUTSCH E. - Die Chronologischen Daten des Ezechielbuches, Orbis Biblicus et Orientalis 62, Freiburg Schweiz, Universitätsverlag-Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1985.

LABAT R. - CAQUOT A. - SZNYCER M. - VIEYRA M. - Les religions du Proche-Orient asiatique. Textes babyloniens, ougaritiques, hittites, Le trésor spirituel de l'humanité, Paris, Denoël-Fayard, 1970.
LABERGE L. - Jérémie 25,1-14 : Dieu et Juda ou Jérémie et tous les peuples, Science et Esprit 36, 1984, p. 45-66.
LACK R. - Les origines de Elyon, le Très-Haut, dans la tradition cultuelle d'Israël, CBQ 24, 1962, p. 44-64.
LACK R. - La symbolique du livre d'Isaïe. Essai sur l'image littéraire comme élément de structuration, Anal. Bibl. 59, Rome, Bibl. Inst. Press, 1973.
LANG B. - Das Vergessene Kuhlsche Prinzip und die Ammoniter im Buch Ezechiel, XX Deutscher Orientalistentag 1977, in Erlangen, Z. Deut. Morg. Ges. Suppl. 4, 1980; p. 124-125.
LANG B. - A Neglected Method in Ezekiel Research, Editiorial Criticism, VT 29, 1979, p. 39-44.
LANGDON S. - Die Neubabylonischen Königsinschriften, Aus dem Englischen übersetzt von R. Zehnpfund, Vorderasiatische Bibliothek, 4, Leipzig, Hinrichs, 1912.
LARGEMENT R. - LEMAITRE H. - Le Jour de Yahweh dans le contexte oriental, Sacra Pagina 1, 1959, p. 259-266.
LAROCHE E. - Catalogue des textes hittites, Premier supplément Rev. Hitt. et Asian. 30, 1972, p. 94-133.
LARUE G.A. - Babylon and the Bible, Grand Rapids (Michigan), Baker Book House, 1969.
LEFEVRE A. - L'expression "en ce jour-là" dans le livre d'Isaïe, Mélanges bibliques Robert, 1957, p. 174-179.
LEMAIRE A. - Le sabbat à l'époque israélite, RB 80, 1973, p. 161-185.
LEVINE L.D. - Menahem and Tiglath-Pileser : A New Synchronism, BASOR 206, 1972, p. 40-42.
LEVINE L.D. - Two Neo-Assyrian Stelae from Iran, Occasional Paper 23, Art and Archaeology, Royal Ontario Museum, 1972.

LEXA F. - La magie dans l'Egypte antique de l'ancien Empire jusqu'à l'époque copte, Tome 1 : Exposé, Tome 2 : Les Textes magiques, Tome 3 : Atlas, Paris, Geuthner, 1925.
LINDBLOM J. - Der Ausspruch über Tyrus in Jes. 23, An. Swed. Theol. Inst. 4, 1965, p. 56-73.
LIPINSKI E. - Le Ben Hadad II de la Bible et l'histoire, Proceed. Fifth World Congress of Jewish Studies, Jerusalem, vol. 1, 1969, p. 157-173.
LIPINSKI E. - Studies in Aramaic Inscriptions and Onomastics, 1, Or. Lovan. Anal. 1, Leuven, University Press, 1975.
LIPINSKI E. - The Elegy on the Fall of Sidon in Isaiah 23, Eretz Israel 14, 1978, p. 79*-88*.
LIPINSKI E. - Products and Brokers of Tyre according to Ezekiel 27, Studia Phoenicia, III Phoenicia and its Neighbours, Leuven, Uitgeverij Peeters, 1985, p. 213-220.
LODS A. - Note sur deux croyances hébraïques relatives à la mort et à ce qui suit, 1. La "mort des incirconcis", 2. La victoire sur Léviatan, CRAIBL 1943, p. 271-297.
LOHMANN P. - Die Anonymen Prophetien gegen Babel aus der Zeit des Exils, Berlin, H. Blanke, 1910.
LOHMANN P. - Die Strophische Gliederung von Jes 21,1b-10, ZAW 32, 1912, p. 49-55.
LØKKEGAARD F. - Some Comments on the Sanchuniation Tradition, Stud. Theol. 8, 1954, p. 51-76.
LORETZ O. - Der Sturz des Fürsten von Tyrus (Ez 28,1-19), Ugarit-Forsch. 8, 1976, p. 455-458.
LORETZ O. - Der Kanaanäisch-Biblische Mythos vom Sturz des Saḥar-Sohnes Hêlèl (Jes 14,12-15), UF 8, 1976, p. 133-136.

MAAG V. - Text, Wortschatz und Begriffswelt des Buches Amos, Leiden, Brill, 1951.
MAC DONALD M.D. - The Prophetic oracles concerning Egypt in the Old Testament, Ann Arbor : University Microfilms International, 1980.
MACINTOSH A.A. - Isaiah XXI. A Palimpsest, Cambridge University Press, 1980.
MAC KAY J.W. - Helel and the Dawn-Goddess, A Re-Examination of the Myth in Isaiah XIV 12-15, VT 20, 1970, p. 451-464.
MAILLARD A. - La Petite Apocalypse d'Isaïe, Thèse de doctorat présentée à la Faculté de Lyon, 1955-56.
MALAMAT A. - The Last Wars of the Kingdom of Judah, JNES 9, 1950, p. 218-227.
MALAMAT A. - The Last Years of the Kingdom of Judah, The World History of the Jewish People, 1. Ancient Times, 4/1, The Age of the Monarchies : Political History, 1979, p. 205-221.

MARTIN-ACHARD R. - De la mort à la résurrection d'après l'Ancien Testament, Bibl. Théol., Neuchâtel-Paris, Delachux et Niestlé, 1956.
MARTIN-ACHARD R. - Esaïe 47 et la tradition prophétique sur Babylone, Prophecy-Mélanges Fohrer, B. ZAW 150, 1980, pp. 83-105.
MAY H.G. - Oxford Bible Atlas, Second édition, Edited by H.G. May with the Assistance of G.N.S. Hunt in consultation with R.W. Hamilton, Oxford, Univ. Press., Londres, New York, 1974.
MAYS J.L. - Amos. A Commentary, The O.T. Library, Philadelphia, The Westminster Press, 1969.
MAZAR A. - Qasilé (Tell), DBS tome 9, 1979, col. 587-597.
MILLAR W.R. - Isaiah 24-27 and the Origin of Apocalyptic, Harv. Sem. Mon. Ser. 11, Missoula, Montana, Scholars Press for Harv. Sem. Mus., 1976.
MILLER J.M. - The Rest of the Acts of Jehoahaz (I Kings 20 22,1-38), ZAW 80, 1968, p. 337-343.
MILLER J.P.D. - The Divine Warrior in Early Israel, Har. Sem. Mon 5, Cambridge, Mass. Harvard Univ. Press, 1973.
MORGENSTERN J. - The Dates of Ezra and Nehemiah, JSS 7, 1962, p. 1-11.
MORGENSTERN J. - Further Light from the Book of Isaiah upon the Catastrophe of 485 BC, HUCA 37, 1966, p. 1-28.
MOWINCKEL S. - Psalmenstudien II, Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie, 1922. Psalmenstudien, 2 volumes, Amsterdam, Schippers, 1961.
MOWINCKEL S. - Zum Israelitischen Neujahr und zur Deutung der Thronbesteigungspsalmen, Zwei Aufsätze, Oslo, Dybwad, 1952.
MOWINCKEL S. - "Jahwes dag", Norsk T.T. 59, 1958, p. 209-229.
MOWINCKEL S. - Drive and/or Ride in O.T., VT 12, 1962, p. 278-299.
MÜLLER H.P. - Phönizien und Juda in exilisch-nachexilischer Zeit, Die Welt des Orients 6, 1970-1971.
MYERS J.M. - Ezra-Nehemiah, Introduction, Translation, and Notes, The Anchor Bible, 14, New York, Doubleday, 1965.
MYERS J.M. - The World of the Restoration, Backgrounds to the Bible Series, Englewood Cliffs, N.J. Prentice-Hall, 1968.

NOTH M. - Histoire d'Israël, Ed. française, Bibl. Hist., Paris, Payot, 1954.
NOTH M. - Thèbes, Archaeology and OT Study, Oxford, Clarendon Press, 1967, p. 21-35.

OATES J. - Assyrian Chronology, 631-612 BC, Iraq 27, 1965, p. 135-159.
ODED B. - Mass deportations and deportees in the Neo-Assyrian Empire, Wiesbaden, L. Reichert, 1979.

ORLINSKY H.M. - Madhebah in Isaiah XIV 4, VT 7, 1957, p. 202-203.
ORLINSKY H.M. - The Destruction of the First Temple and the Babylonian Exile in the Light of Archaeology, Essays in Biblical Culture and Bible Translation, 1974, p. 144-161.

PALLIS S.A. - The History of Babylon 538-93 BC, Studia Orientalia Ioanni Pedersen, 1953, p. 275-294.
PARKER R.A. - DUBBERSTEIN W.H. - Babylonian Chronology 626 BC-AD 45, Stud. in Ancient Oriental Civilisation, 24, Chicago, Univ. Press, 1942.
PARKER R.A. - Length of Reign of Amasis and the Beginning of the Twenty-Sixth Dynasty, Mélanges H. Junker, 1, MDAIK 15, 1957, p. 208-212.
PARKER S.B. - The Feast of Rapi'u, Ugarit-Forsch. 2, 1970, p. 243-249.
PARROT A. - Malédictions et violations de tombes, Paris, Geuthner, 1939.
PARROT A. - Babylone et l'Ancien Testament, Cah. Arch. Bibl. 8, Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1956.
PAUL S.M. - A Literary Reinvestigation of the Authenticity of the Oracles against the Nations of Amos, De la Tôrah au Messie, Mélanges H. Cazelles, 1981, p. 189-204.
PELLLETIER A. - Lettre d'Aristée à Philocrate, Sources Chrétiennes 89, Paris, Cerf, 1962.
PLESSIS J. - Les Prophéties d'Ezéchiel contre l'Egypte (XXIX-XXXII), Paris, Letouzey et Ané, 1912.
POPE M.H. - El in the Ugaritic Texts, SVT 2, Leiden, Brill, 1955.
PORTEN B. - Archives from Elephantine, The Life of Ancient Jewish Military Colony, Berkeley & Los Angeles, Univ. Calif. Press, 1968.
POSENER G. - Princes et pays d'Asie et de Nubie, Textes hiératiques sur des figurines d'envoûtement du Moyen Empire, par G. Posener, suivis de remarques paléographiques sur les textes similaires de Berlin par B. Van de Walle, Bruxelles, Fond. Egypt. Reine Elisabeth, 1940.
POSENER G. - Les empreintes magiques de Gizeh et les morts dangereux, Mélanges H. Junker 2, MDAIK 16, 1958, p. 252-270, pl. 26-27.
POSENER G. - Les textes d'envoûtement de Mirgissa, Syria 43, 1966, p. 277-287.
POSENER G. - A la recherche de nouveaux textes d'envoûtement, Proceed. 5th World Congr. Jew. Stud. Jerusalem, 1, 1969, p. 144-149.
POSENER G. - BOTTERO J. - KENYON K.M. - The Cambridge Ancient History, 1/2, Chap. 21, Syria and Palestine, 2160-1780 BC, Cambridge Univ. Press, 3ème éd., 1971, p. 532-594.
POSENER G. - Annuaire du Collège de France, 1974-1975, p. 397-405; 1975-1976, p. 405-412; 1976-1977, p. 435-442; 1977-1978, p. 541-548.

PRINSLOO W.S. - Isaiah 14 12-15, Humiliation, Hubris, Humiliation, ZAW 93, 1981, p. 432-438.
PRITCHARD J.B. - Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament, Princeton, Princeton Univ. Press, 2ème éd., 1955 (1ère éd. 1950).
PROCKSCH O. - Jesaia I, Kapitel 1-39, Kom. A.T. 9, Leipzig 1930.

QUELL G. - Jesaja 14,1-23, Festschrift Fr. Baumgärtel, Erlanger Forsch., A/10, 1959, p. 131-157.

RAINEY A.F. - The World of Sinuhe, Israel Or. Stud. 2, 1972, p. 369-408.
RENAUD B. - Je suis un Dieu jaloux. Evolution sémantique et signification théologique de *qin^e'ah*, Lectio Divina 36, Paris, Cerf, 1963.
RENDTORFF R. - The Background of the Title אל עליון in Gen XIV, 4th World Congr. Jew. Stud. 1, 1967, p. 167-170.
RENDTORFF R. - Zur Komposition des Buches Jesaja, VT 34, 1984, p. 295-320.
RINALDI G. - Alcuni Termini ebraici relativi alla letteratura, Biblica 40, 1959, p. 267-289.
RUDOLPH W. - Jesaja 23,1-14, Festschrift Fr. Baumgärtel, Erlanger Forsch., A/10, 1959, p. 166-174.
RUDOLPH W. - Jesaja XV- XVI, Hebrew and Semitic Studies presented to G.R. Driver, 1963, p. 130-143.

SAUNERON S. - YOYOTTE J. - La Campagne Nubienne de Psammétique II et sa signfication historique, BIFAO 50, 1952, p. 157-207, 4 planches, une carte.
SAUNERON S. - Le papyrus magique illustré de Brooklyn, New York, Brooklyn Museum, 1970.
SAYED R. - Tefnakht ou Horus SIꜣ-(IB), VT 20, 1970, p. 116-118.
SCHRAMM W. - Assyrische Königsinschriften. 1. Assurnasirpal III (883-859). 2. Assurbanipal (669-629). 3. Sinsarriskun (629-612), Welt des Orients, 8/1, 1975, p. 37-48.
SCHUNCK K.D. - Der "Tag Jahwes" in der Verkündigung der Propheten, Kairos NF 11, 1969, p. 14-21.
SCHWARZ G. - Jesaja 13,7.8a. Eine Emendation, ZAW 89, 1977, p. 119.
SCHWARZ G. - Jesaja 13,17-18 — Eine Emendation, Bibl. Notizen 9, 1979, p. 20-21.
SCHWEIZER H. - Der Sturz des Weltenbaumes (Ez 31) - Literarkritisch Betrachtet, Theol. Quart. 165, 1985, p. 197-213.
SETHE K. - Die Ächtung feindlicher Fürsten, Völker und Dinge auf Altägyptischen Tongefässscherben des Mittleren Reiches. Nach den Originalen im Berliner Museum herausgegeben und erklärt, Berlin, Akad. Wiss., 1926.

SEUX M.J. - Hymnes et prières aux dieux de Babylonie et d'Assyrie, LAPO 8, Paris, Cerf, 1976.
SHEA W.H. - Menahem and Tiglath-Pileser III, JNES 37, 1978, p. 43-49.
SHEA W.H. - Nebuchadnezzar's Chronicle and the Date of the Destruction of Lachish III, PEQ 111, 1979, p. 113-116.
SHEPPARD G.T. - The Anti-Assyrian Redaction and the Canonical Context of Isaiah 1-39, JBL 104, 1985, p. 193-216.
SHILOH Y. - Jerusalem : the City of David, 1978, IEJ 28, 1978, p. 274-276.
SIEVERS E. - Zu Jesajas 21,1-10, Mélanges Marti, B. ZAW 41, 1925, p. 262-265.
SKINNER J. - The Book of the Prohet Isaiah, I-XXXIX, The Cambridge Bible for Schools & Colleges, Cambridge, Univ. Press, 1930.
SNAITH N.H. - The Meaning of שְׂעִירִים, VT 25, 1975, p. 115-118.
SPALINGER A. - The Military Background of the Campaign of Piye (Piankhy), Stud. Altägypt. Kultur 7, 1979, p. 273-301.
STENNING J.F. - The Targum of Isaiah, Edited with a Translation, Oxford, Clarendon Press, 1949.
STUART D. - The Sovereign's Day of Conquest, BASOR 221, 1976, p. 159-164.

TADMOR H. - Introductory Remarks to a New Edition of the Annals of Tiglath-Pileser III, The Israel Academy of Sciences and Humanities Proceedings, 2, Jerusalem, 1968, p. 168-187.
THOMAS D.W. - Archaeology and Old Testament Study, Jubilee Volume of the Society for Old Testament Study 1917-1967, Edited by D.W. Thomas, Oxford, Clarendon Press, 1967.
THOMPSON T.L. - The Historicity of the Patriarchal Narratives, B. ZAW 133, Berlin-New York, De Gruyter, 1974.
TOURNAY R. - En marge d'une traduction des Psaumes, RB 63, 1956, p. 161-181 et 496-512.
TOURNAY R. - Le poème de l'épée, Ezéchiel 21 : 13-22 et ses relectures, Volume L. Seeligmann, 3, 1983, p. 249-262.
TOV E. - The Literary History of the Book of Jeremiah in the Light of its Texual History, Emp. Models for Biblical Criticism, Philadelphia, University of Pensylvania Press, 1985, p. 211-237.
TROMP N.J. - Primitive Conceptions of Death and the Nether World in the Old Testament, Biblica et Or. 21, Rome, Pont. Bibl. Inst., 1969.

VANDIER J. - Le papyrus Jumilhac, CNRS, 1962.
VAN DIJK H.J. - Ezekiel's Prophecy on Tyre (Ez. 26,1-28,19). A New Approach, Biblica et Or. 20, Rome, Pont. Bibl. Inst., 1968.
VAN LEEUWEN C. - The Prophecy of the *yôm Yhwh* in Amos V 18-20. Language & Meanings, OTS 19, 1974, p. 113-134.

VAN LEEUWEN R.C. - Isa 14:12, *Ḥôleš ͨal gwym* and Gilgamesh XI,6, JBL 99, 1980, p. 173-184.
VAN ZYL A.H. - The Moabites, Pretoria Or. Ser. 3, Leiden, Brill, 1960.
VEIJOLA T. - Verheissung in der Krise. Studien zur Literatur und Theologie der Exilszeit anhand des 89. Pslams, Annal. Acad. Sc. Fennicae, b/220, Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia, 1982.
VERCOUTTER J. Textes exécratoires de Mirgissa, CRAIBL, 1963, p. 97-102.
VERCOUTTER J. et Collaborateurs, Mirgissa I,II et III, Paris, 1970, 1975 et 1976.
VERMEYLEN J. - La composition littéraire de l'Apocalypse d'Isaïe (Is. XXIV-XXVII), Eph. Theol. Lovan. 50, 1974, p. 5-38.
VERMEYLEN J. - Du Prophète Isaïe à l'Apocalyptique, Isaïe I-XXXV, miroir d'un demi-millénaire d'expérience religieuse en Israël, Etudes Bibliques, Paris, Gabalda, 1977 et 1978.
VOGELS W. - L'Egypte mon peuple - L'universalisme d'Is. 19,16-25, Biblica 57, 1976, p. 494-514.
VOGELSTEIN M. - Nebuchadnezzar's Reconquest of Phoenicia and Palestine and the Oracles of Ezekiel, HUCA 23, Part. two, 1950-1951, p. 197-220.
VOGT E. - Untersuchungen zum Buch Ezechiel, Anal. Bibl. 95, Rome, Bibl. Inst. Press, 1981.
VON RAD G. - Der Heilige Krieg im alten Israel, Abhandl. Theol. A et NT 20, Zürich, Zwingli-Verlag, 1951.
VON RAD G. - The Origin of the Concept of the Day of Yahweh, JSS 4, 1959, p. 97-108.
VON SODEN W. - Sanherib vor Jerusalem 701 v.Chr. (1972), Bibel und Alter Orient, B.Zaw 162, 1985, p. 149-157.

WEISS M. - The Origin of the "Day of the Lord" - Reconsidered, HUCA 37, 1966, p. 29-60, 3 tables.
WEISSBACH F.H. - Die Keilinschriften der Achämeniden, Vorderasiat. Bibl. 3, Leipzig, Hinrichs, 1911.
WERNBERG-MØLLER P. - The Contribution of the *Hodayot* to Biblical Textual Criticism, Textus 4, 1964, p. 133-175.
WHITAKER R.E. - A Concordance of the Ugaritic Literature, Cambridge, Mass. Harvard Univ. Press, 1972.
WILDBERGER H. - Jesaja, 1. ch. 1-12 BKAT X,1, 1972; ch. 13-27 BKAT X,2, 1978; ch. 28-39 BKAT X,3, 1982.
WILHEMI G. - Polster in Babel ? Eine Überlegung zu Jesaja XXI 5 + 8; VT 25, 1975, p. 121-123.
WILSON R.R. - An Interpretation of Ezekiel's Dumbness, VT 22, 1972, p. 91-104.

WINCKLER H. - Altorientalische Forschungen, Leipzig, Pfeiffer, 1. Reihe 1893-1897; 2. Reihe 1898-1900; 3. Reihe 1902-1906.
WISEMAN D.J. - Chronicles of Chaldaean Kings (626-556 BC) in the British Museum, Londres, 1956.
WOLFF H.W. - Dodekapropheton - Amos, BKAT XIV/2, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1969, p. 105-424.
WUERTHWEIN E. - Amos-Studien, ZAW 62, 1950, p. 10-52; ou : Wort und Existenz, 1970, p. 68-110.

YOUNG E.J. - The Book of Isaiah, vol. 1, chapters 1 to 18, Grand Rapids, Michigan, 1965.
YOYOTTE E.J. - Sur le voyage asiatique de Psammétique II, VT 1, 1951, p. 140-144.
YOYOTTE J. - Néchao ou Néko, DBS VI, 1969, p. 363-393.

ZADOK R. - The Jews in Babylonia during the Chaldean and Achaemenian Period according to the Babylonian Sources, Sutd. Hist. Jew. People & Land Israel, Monogr. Ser. 3, Univ. Haïfa, 1979.
ZIMMERLI W. - Ezechiel BKAT XIII 1 et 2, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1969.